

国学研究丛刊

周易与怀德海之间

唐力权 著

辽宁大学出版社

序

我和唐力权先生初次相识，是一九八七年七月在美国加州圣地亚哥市召开的第五届国际中国哲学研讨会上。他对在世界范围内弘扬中国哲学的一片热忱，他的卓越的组织才能和脚踏实地的工作作风，给我留下了非常深刻的印象。

那次会后不久，他就被选为国际中国哲学会的会长，在两年任期内为该会的组织发展、规章制度建设、印刷物出版和开展学术活动等做了大量的工作。其中一项是编辑出版《国际中国哲学人名录》，唐先生委托我和汤一介同志负责收集整理中国大陆学者的资料。前后大约一年时间，我们之间有较频繁的书信往还，我对唐先生的工作作风之细致认真有了更加实际真切的体会，暗自庆幸国际中国哲学会之得人。没有这样一批志士仁人，推拓中国哲学于世界就只能是一句空

话。

对于唐先生的学术造诣，我是通过他的大著《周易与怀德海之间——场有哲学序论》才真正了解的。他先已陆续寄来在《哲学与文化》上连载的大部分章节，后又寄来台湾黎明文化事业公司出版的单行本。这部极具独特风格的哲学著作，读后给人留下两个十分深刻的印象：一是它的太多的创新词语和过于迂回曲折的表达方式使人如入迷宫，开始真有点头晕目眩，没有一股韧劲恐怕是很难卒读的；二是在摸清它的思想理路后，又为它诱人的哲学智慧所吸引，这时你可以从那些独创名词中体会出无穷意味，也能逐渐了然那些“迂回曲折”或许正是作者的经济手段之所在。一位在美国执教多年的华裔哲学家，他对中西哲学的融会贯通的理解，立足于现代而对“泰古哲学原意”执着地追求，经过十年苦思与探索所结出的哲学智慧成果，我想介绍给国内的读者是很有意义的，也一直在寻找着这种机会。

去年七月，我和唐先生有机会在夏威夷再次见面。他自幼年离开广东安平老家后，四十多年没有到过中国大陆，早有重访故国家园的宿愿。我邀请唐先生到南开大学来讲学访问，他欣然答应了。今年暑假，唐先生携家眷回国旅游访问，先在南开大学讲学十日，讲的题目就是场有哲学。他很惊异南开的研究生们对他的哲学能有那么高的兴趣和那么深的慧解，情绪一直十分兴奋。适逢辽宁大学出版社的刘万泉社长来南开洽谈业务，我向他推荐了唐先生的《周易与怀德海之间》一书，刘社长识见不凡，双方很快达成协议，决定由辽大出版社出版该书的简体字本在国内发行。让国人分享海外华人的这一独特的哲学创造成果的意愿终于得以实现。

为了帮助读者了解唐先生其人和其书，我在这里就自己知道的情况和唐著要点再略作介述。

唐力权教授 1935 年 10 月 26 日生于广东省安平县。早

年毕业于香港金文泰中学，考入台湾大学电机工程系。一年后转到美国纽约大学学经济，毕业后在纽约大学研究院攻读经济学博士学位。当时是主修经济学，副修哲学。后转到纽约社会科学研究所攻读哲学博士，1969年获博士学位。他的博士论文题目是《怀德海有机哲学之批判的解释》。同年到美国康州美田大学哲学系任教，讲授存在主义哲学和东方哲学等课程，直到现在。除《周易与怀德海之间》之外，他还著有哲理诗集《道》（英文本）和中西比较哲学论文数十篇。

正如作者在“自序”中所指出的：《周易与怀德海之间》严格说来“不能算是一本比较哲学的著作，当然更不是关于《周易》或怀德海哲学的专著”。因为作者的用意首先在于建构自己独特的哲学学说和提出一套自己独特的哲学观念。这样说来，该书的副标题“场有哲学序论”或许更有助于读者把握它的实质内涵。但是，这并不排除该书的内容充满了有关中西哲学特别是《周易》与怀德海哲学之比较和融通。这不仅在于作者认为书中的哲学观念系“通过对《周易》与怀德海哲学的反省而得来的”，而且在于作者申明它苦心积虑地提出的一套有关“场有哲学”的观念，其用心所在正是企图“为比较哲学本身建立理论的基础”。

按照唐先生的解释：“‘场有’就是依场而有的意思。一切存有都是场的存有。”此所谓“场”字乃是一哲学的观念，而非一数学或物理学的观念，它是就事物的相对性或相关性而言的。“‘场’就是事物底相对相关性的所在，也同时是此相对相关性之所以为可能的所在。”相对的含义就是没有绝对，可以说，“场有”就是对于“绝对”的否定。在场有哲学看来，没有绝对的一，也没有绝对的多；没有绝对的超越，也没有绝对的内在；没有绝对的创造者，也没有绝对的被创造者；没有绝对的主体，也没有绝对的客体，“所有相对的两极都是互为依存而非可以独立的存在”。显然，场有哲学所阐明的乃是一种相对性原

理或称之为相关性原理。

确切地说，把“场有”界定为对于“绝对”的否定应当表述为对于绝对的实体观念的否定。所谓绝对的实体观念正是肯定宇宙间存在着一个孤立的存有，一个可以独立于其他存有之外的存有，一个无须“依场而有”的存有，而肯定这样一种“实体”的存在正是西方传统哲学最显著的特征。实体观念的绝对化、极端化不仅导致了西方传统的二元论和绝对主义，而且使哲学家们很容易产生一种误解，以为自己可以站在宇宙之外，从一个“绝对旁观者”的地位来看宇宙，好象他自己就是上帝似的。唐先生把这样一种哲学立场和态度称之为“场外观”。

从场有哲学的观点来看，上述绝对的、外在的观点（场外观）是根本站不住脚的。因为人不能站在宇宙之外，也没有“宇宙之外”可言。既然一切存有都是依场而有，那么“宇宙”乃是无限场有的名称，宇宙之外无所谓存有。在场有哲学看来，不可能有外在于宇宙的上帝，“上帝”或终极存有也无例外地属于场有的观念。场有是“无外”的，我们只能从“场内”的观点来看宇宙、看人生。唐先生认为，《周易》哲学和怀德海哲学之所以能够连在一起作对比研究，就是因为它们的一切观念都是由“场内观”所导出来的，它们基本上都是一种场有哲学。也就是说，场有思想即相对相关性思想是二者所共有的形上根据，也是它们共同的方法论——它们基本的思想形式。无论是《易传》里的“太极”，还是怀德海形上学里的“神”，都不是一超越万物而非与万物互为依存的独立实体或绝对存有。这种神与万物亦有相对相关性的思想，在西方传统的形上学里乃是不可想象的。

唐先生认为，任何思想进路或思维方式在其根源处都是一种“形上姿态”的表现，“场内观”与“场外观”的区别和对立亦不例外。“形上姿态”是贯穿唐著的一个中心观念。它指的是生存在场有之中的人面对宇宙人生所采取的基本态度，这个态度是

就人与场有之终极关系而言的，它就是人的思想和行为方式之最后根据。在这里，“形上”是形以上或形之上的意思，“形上”和“形下”的分别也就是《易传》所谓“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的区分。“姿态”显然是一主体性的概念，它是指作为主体的人面对周围世界所采取的回应和裁定的方式。形上姿态不是指人的形躯在现实时空中所呈现的姿态，而是指人的精神生命面对宇宙人生所采取的姿态（亦即根本观点和态度）。“形上”两字已被普遍地用来翻译西方哲学中的 metaphysics（亦形上学）。Metaphysics 乃是一门探究“终极”哲学问题的学问，“我们在‘姿态’上面加上‘形上’两字为的正是这‘终极’的含义，因为我们所要表达的乃是人与场有之间的终极关系”。这些哲学语言虽然较富思辨性，但是我们仍然可以看出唐先生是十分重视世界观的决定意义和强调世界观与方法论之统一的。

发掘与重建蕴含于泰古哲学语言中的根身性相学，或许是唐先生这部著作中最有特色的部分，它也最典型地体现了本书的方法——回到人类经验源头的方法，代表了一种与现代解构主义、离中心主义相抗衡的“奠基主义”（foundationalism）的思想进路。

所谓“根身”即是指我们这具能直立走路的形躯。唐先生认为，泰古哲学在本来的意义上也就是泰古人的“根身性相学”，即泰古人自我反省其根身生长变化的基本性相的学问。泰古人素朴的哲学思想乃是名副其实“脚踏实地”的哲学思想，因为它完全是以根身为出发点的。泰古哲学语言即是“依形躯而起念”的哲学语言，它是有迹可寻的人类经验的历史源头。正是在这个意义上，唐先生认为《周易》去古未远（相对今天而言），其中还保留着某些泰古哲学语言的痕迹，可以作为研究泰古人的根身性相学的重要依据。他也是从这一特定的意义来对《周易》进行诠释的。

例如，对“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八

卦”的几句话，唐先生是这样解释的：在泰古哲学的素朴语言里，“太极”指的原是我们这具能直立走路的形躯。“太”的原意为大。直立的形躯乃是人的躯体生长发展的极端，所以“太”、“大”和“极”原是同义语。“易”的概念原也是指我们这是形躯——这具能屈伸进退、动静变化的形躯。“易有太极”就是说屈伸进退、动静变化（易）乃是以直立的形躯（太极）为中心、为本的。而这具为“易”之本的直立形躯也同时是为形躯所本有或依形躯而有的一切相对性（如屈伸、曲直、上下、前后、左右、内外等等）的根源，所以在“易有太极”后面接着说“是生两仪”。“两仪”原是指屈伸或曲直——我们形躯的两个最基本的仪态。形躯之伸直则向上而朝天，形躯之屈或曲则向下而接地，由此又引出天地、乾坤的概念。天地、乾坤乃是一切相对性的根源，所以“两仪”也泛指一切以天地乾坤为本的相对性。人生活的环境就是由乾坤（两仪）相反相成的相对性所决定的，宇宙间的一切名相也是通过乾坤的相对相关性而开显的，所以《易传》说：“两仪生四象。”“四象”也就是“四方”之象。“四方”即前后左右四个方向，它们是由直立的形躯而决定的。《易传》以“四方”来指以形躯为中心的环境，当人顶天立地般站立起来的时候，也同时是事物在他四周豁然开显的时候。那么，“四象生八卦”又是指的什么呢？唐先生认为，“卦”的原义就是“挂”，“挂”的天地之间的当然只能是我们四周所开显的现象了。所以在《周易》经、传中，“卦”和“象”是相通的，“八卦”即“八象”。“八卦”的原义不是指八种现象而是指“八方”之象，即四面八方所垂之象。“八方”乃是指东南西北四个方位和南东、西南、东北、西北四个方位之和。换句话说，“四象生八卦”这句话基本上是泰古人对方位经验的描述。把“八卦”说成是乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八种符号，或天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然现象，父、母、长男、长女、中男、中女、少男、少女八种人伦关系等观念都是后来演变而成的。

经过这样的诠释，泰古人的哲学也就是他们的根身性相学，即反省其根身（形躯）生长变化的基本性相的学问。此根身性相学不仅涵摄一宇宙论，而且也涵摄了他们的心性论，因为在中国传统哲学中宇宙论和心性论是不可分的，而把这两方面的联结起来的枢纽正是我们这具能屈伸变化的形躯。

在场有哲学中，“两仪”的“仪”字被赋予了更为普遍的意义，用它来指一切事物所表现的姿态和情状，此姿态和情状包括身、心和我们周围的事物，因为在泰古哲学语言中“身之仪”、“心之仪”和“事物之仪”本是统一不可分的。唐先生通过分析《易传》的“阴阳”、“刚柔”概念和《中庸》的“至诚”、“致曲”概念来说明宇宙论和心性论的密切联系。“刚柔”是指形态直曲，“阴阳”是指光的向背，它们都是扣紧人的形躯的活动而言的。《中庸》所讲的“诚”乃是一心性论的概念，而“诚”的本来含义就是“直”。“诚”是人的生命里追求自我完成的力量，生命的自我完成乃是与活动的“一致性”联系在一起的，此所谓“一致性”就是指基本方向的始终如一和活动过程的持续不断，而这也正是“直”的涵义。只讲“至诚之道”还不够，《中庸》又讲“其次致曲”。“曲”原也是指形躯的状态而言。“曲”并非只有负面的价值，人的形躯的许多操作与活动必须依靠不同程度的弯曲状态才能完成。这就是《中庸》“致曲”之道的本义。以“至诚”为体，还须以“致曲”为用，才能真有所成。所以，《易传》所讲的“一阴一阳”之道和《中庸》所讲的“至诚”、“致曲”之道原是相通的，所不同的是《易传》讲的是宇宙论，而《中庸》则是讲的心性论，其原初的意义都是与泰古人对于人的形躯的活动变化之观察、体验联系在一起的。

唐先生认为，身心不二、体用一如可以说是泰古哲学的不二法门。泰古人没有孤立意识心的观念，在他们看来，心不过是依于形躯而有的一种灵明作用罢了。在后世哲学的发展中，只有中国哲学较多地保留了泰古哲学身心、身物、心物一

相连的中道精神，这尤其突出地表现在中国哲学有关根身与道身之关系的认识方面。“道身”是指人的精神生命，人所面对的意义世界乃是通过人的精神生命而开显的。由于每个人的精神生命所采取的形上姿态不同，它所开显的意义世界也就不同。按照中国哲学的观念，道身起于根身而超越根身，但在超越中仍与后者保持着相即不离的关系，唐先生称之为“超切”关系。“超切”即是超越与依存的统一。道身与根身的相互依存表现在：一方面人的精神生命乃是建筑在根身的肉体生命之上，离开了肉体生命就无所谓精神生命可言；另一方面，人的精神生命又能够反过来影响人的肉体生命，儒家哲学中“以德润身”的修身思想和道家哲学中“复归其根”的养生思想，都是讲的后一层意思。

根身与道身的异化和二元对立，在西方和印度主流哲学的发展中都表现的十分突出，在具有此种倾向的哲学家们看来，人的精神生命（道身）的确立必然表现为对于肉体生命（根身）的敌视或卑视，而在中国哲学中，根身与道身的异化和两极对立不仅在儒家思想中不存在，在道家思想中亦不可见。以肉体形躯为“臭皮囊”的观念乃是来自佛家。唐先生认为，根身与道身相即不离的“超切”关系是中国哲学自《周易》以来的根深蒂固的观念，这一观念在某种意义上也决定了中国人文传统的基调。

通过发掘泰古哲学原意、寻回自己精神生命之根固然是唐先生建构场有哲学的重要依据，但是他也并非只是一味地向后看、“向万古回归”，事实上他也不能不关心现代文明的发展，特别是“五四”以来一直争论不休的中西哲学与文化的异同、中国传统文化的省思及其未来发展这些深具时代性的问题。全书最后一章，讲的是人类文明格局辩证的自觉，突出地是讲以“易印文明”为本位的中国文化传统，怎样在当今“大开大合”的时代吸收其他文明格局的精华而获得民主、科学与富强，使现

代文明的基本条件在中国文化中生根。他以此为“场有哲学的归结”。这位华裔哲学家的一片苦心，他的真正关怀所在，我们还是可以看得相当清楚的。

唐先生关于文明格局辩证自觉的理论，建基于他的仁材交涉的人性论或心性论。他认为，仁性与材性是人性中的对立的两极。仁性就是生命自我肯定、自我承担和自我负责的本性，亦即孟子所谓的“良知良能”。材性除了荀子所说的“材性知能”的含义外，也兼指作为材性知能的内在原动力的一切自然爱欲，包括占有欲、权利欲、权力欲等等。把“材知”和“爱欲”连结起来，这就是古希腊思想中“爱罗”（Eros）一语的涵义，所以他又把材性称之为“爱罗心性”。唐先生认为，仁性与爱罗的分别可以归结于关怀之情与惊异之情的分别。对自己生命的关怀和对自己以外的一切生命的关怀及由此产生的责任感乃是仁的本质；爱罗惊异则起于对异己对象的神秘感和好奇心，并由此产生捕捉、征服、占有异己对象的欲望。与爱罗惊异联系在一起的对异己对象操纵控制的意图、深入探索的兴趣和由此磨炼出来的分析、把握异己对象的智慧，乃是科学发展的前提。不惟科学，西方近代以来的民主政治也是与以爱罗心性为基础的控制性智慧联系在一起的。近代西方人民主、自由、平等的思想乃是奠基于个体权利的观念，而个体权利观念正是材知爱欲（权利欲、权力欲）理性化的结果。

唐先生认为，仁性与材性（爱罗）是人性中相反相成的两个方面，如何认识和说明它们之间错综复杂的辩证关系乃是人性论的中心课题。遗憾的是历史上东西方哲学中的人性理论都难免有以偏概全的倾向，都是一种“半边人性论”。以儒、道、佛三家为代表的中国文化基本上走的是一条以仁性关怀为主体的道路，尽管它们对仁的理解及其确认的层次有很大的差异。由于片面着眼于从同体感通之仁的立场来考察人生，中国哲学对人性的另一面——爱罗心性（材性）缺乏深切的体认和客观

的了解，更多的只是看到它的负面价值。然而，没有起于爱罗惊异的求知热情和探索精神，又怎么能有科学的发展？没有对实存个体的权利和欲望的尊重、肯定及合乎理性的限制，又怎么能有民主的开出？中国哲学以仁性关怀为主体的“半边人性论”自然有其广大高明之处，但它带来的负面影响也是十分明显的。

在西方文化的发展中，爱罗心性始终占主导地位。西方文化中自然科学与逻辑学的发达、对个体权利的尊重和以此为基础所确立的政治体制，可以说无不与爱罗心性的特质有关。但是，爱罗心性的过分膨胀也必然带来严重的危机，这种危机突出地表现在两个方面：一是“虚无的危机”即“意义的危机”，二是“暴力的危机”。爱罗心性是以对异己对象的追逐为能事的，在这种追逐中它永远无法得到满足，由此必然带来安身立命的无着和意义的虚无。另一方面，本能地倾向于以自我为中心，追求爱欲、占有欲、权利欲的满足的爱罗心性又是一切暴力的根源。

场有哲学所要建立的是一种“仁材并建”的人性论。这种人性论的建构之所以必要和可能，乃是由于“生命是一同体的事实，也是一异隔的事实，同体与异隔、感通与对执的相离相合、相反相成正是生命之所以为生命的特质”。一切文明创造，从心性的层次上说，都不过是仁性与材性在具体而特殊的社会环境和人文环境中的实现与落实，都不过是“仁材两极和光相配之事”。“半边人性论”只能代表“有偏”的文明，“仁材并建”、“无偏”的人性论的阐发和开显，乃是纠正中西文明的偏失，使之更趋于合理化、理性化的一个不可缺少的环节和方面。落实到中国文化来讲，中国传统人性论、心性论最大的缺陷就是未能把仁性与材性分开来看，因而也就未能深入探讨爱罗生命的本质。中国哲人往往是把材性的价值化约为仁性的价值，把基本上居于材性的问题当作仁性的问题来处理。唐先生认为，在

中国文化和中国哲学的未来发展中，一个基本问题就是如何自觉地、辩证地在仁性关怀的本位精神上安立和成全（不是现代新儒家所讲的“开出”）爱罗生命，亦即正确地认识和处理材知爱欲的问题，缺少这一环节，科学和民主就很难在中国文化中生根和成长，从另一方面说，如何在充分地正视和发挥爱罗生命的创造力的同时，又成功地避免伴随着爱罗生命的自我扩张所可能出现的虚无和暴力的危机，也将是对中国文化的一个严峻考验。

唐先生的上述观点我不见得都能赞同，但是它确实为我们思考许多根本的哲学和文化问题提供了一条新的思路，成为卓然自成一家之言的哲学系统，读后颇能启人心智。场有辩证法虽然不如唯物辩证法全面深刻，但是它把时位观念和相对性原理格外突显出来，对于破除那种旧的形而上学的宇宙观和绝对主义的思想方法确实作出了重要贡献。它的不足是没有进一步说明相对和绝对的辩证关系，从而在理论上和相对主义划清界限。回到人类经验源头的根身性相学、仁材交涉的人性论等也都包含了不少合理因素，我们虽不见得都能同意唐先生对他所引述的“泰古哲学语言”的解释，但是肯定泰古人对周围世界的认识往往是从直接经验出发“近取诸身”，由近及远，这是符合人类认识发展的规律的。关于人性问题，马克思主义强调不能离开现实的人的具体的社会关系来抽象地考察和研究。在某种意义上来说，“仁材交涉”的人性论还是一种抽象人性论。但是，我们不能因此而完全否定它的理论价值，因为仅从阶级性出发并不能说明有关人性的一切问题，例如中西文化的差异和精神文明的不同类型的问题；揭示人性中有对立的两极和要求自觉地处理好二者的辩证关系，对于人的全面发展和人类文明的合理建构都是有重要意义的。唐先生是一位美籍华人，他即将在国内发展和出版的这部中文著作无疑地属于“中国哲学”的范畴，它以其独特的思想进路、创新的哲学语言和完整的理论

系统而在现代中国哲学中确立了自己的一席之地。我们很高兴地看到现代中国哲学百花园中又增添了一朵异彩的奇葩。

场有哲学的构思显然受到怀德海哲学和海德格尔哲学较深的影响，它同时融合进去了大量中国传统哲学的智慧，作者运用追溯“泰古哲学原意”的方法也更多地是以《周易》、《道德经》等中国哲学典籍为素材，因此使本书呈现出来的面貌是富有中国作风和中国气派的，也可以说是已经中国化了的。马克思主义哲学也有一个中国化的问题，它同中国传统哲学之精华是完全可以做到水乳交融地结合在一起的，惭愧的是我们过去在这方面并没有拿出多少够水准的研究成果来。相比之下，一些非马克思主义哲学家在将现代西方哲学和中国传统哲学相结合方面所做的工作，倒是可以作为我们的借镜。我过去提到过冯友兰的“新理学”，唐先生的“场有哲学”也是一个很好的范例。

对于相当一部分读者来说，阅读唐先生此书可能是不轻松的，主要困难之一在于书中有一整套作者自创的哲学名词、概念，不了解其涵义是很难把握本书独特的思想进路的。因此，最后我想提一个建议，希望唐先生本人或深契其思想的其他学人，能抽空编一本《场有哲学辞典》或《场有哲学名词解释》，帮助读者疏解阅读中的困难，那么它的哲理之光将能照亮更多人的心扉。

方克立

1990年8月于天津南开大学

自序

此书卷首所题四句中所包含的意思在我的脑海中已经盘旋了 10 多年了。经过了 10 多年的苦思与探索，我的思想总算是逐渐成熟了；也总算在不断的尝试下找到适合它的哲学语言了。我知道，对一部分读者来说，这本书实在有太多的创新词语，而全书的表达方式也过于迂回曲折。但作者这样做实在有不得已的苦衷。这本书的思想内容相当繁复，“迂回曲折”乃是作者的一种经济手段。至于用词的创新，则显然与独特的思想进路有关。任何思想进路或思维方式在其根源处都是一种“形上姿态”的表现。这是贯串全书的中心观念。对我们来说，离开了人的形上姿态，也就没有存有的开显可言。因为所谓“存有”正是相对于形上姿态的“场有”——《周易》传统中的“天地之道”。不过，“形上”与“形下”是牢不可分的。这种扣紧形

上形下、道形器一体相连的思想正是泰古哲学的原意。在文明后世的哲学传统里，这种泰古人素朴的思维方式早就被湮没了、遗忘了。传统哲学语言又怎能适当地表达这泰古哲学的原意呢？

这本书题名为“周易与怀德海之间”，因为我们所谓的“泰古哲学原意”正是通过对《周易》与怀德海哲学的反省而得来的。虽然它开始以“周易与怀德海的对比研究”为引子，但严格说来却不能算是一本比较哲学的著作，当然更不是关于《周易》或怀德海哲学的专著。如本书的副题所示，这本书乃是一本有关“场有哲学”的论著——或可说是一本以场有哲学的观点来写的哲学序论。

不过，这本书虽然不能严格地以比较哲学为名，它的内容却充满着比较哲学之实。此乃因为场有哲学的思想本来就是从比较哲学的路子走出来的；而事实上，为比较哲学本身建立理论的基础也正是作者用心的所在。“形上姿态”乃是比较哲学得以成立的基本观念。场有哲学理论体系中有关意识心态和契印型态的分析正是环绕着这个中心观念明显地为比较哲学、比较文化的要求而建构的。所以，把这本书视为一部比较哲学的著作也并不是完全说不过去的了。

在以解构主义、离中心主义为能事的所谓“后现代主义”思潮的世界里，这本书的思想进路——就其为“奠基主义”（foundationalism）一型态而言——无疑有开倒车之嫌。但合乎潮流的思想就一定代表真理吗？从场有哲学的观点来看，建构解构、向心离心均是哲学心灵、文化心灵不可分的两面。后现代主义的思想家所代表的决不是真理，只是一偏之见而已。人是不能离开他的根身而存在的；一切思想都是人类依身起念、依念作茧的产物。最后分析起来，人的根身才是一切建构主义、中心主义的根源——也同时是任何解构主义、离中心主义的存有转轴。作为奠基主义思想的一种型态而言，场有哲学

所代表的乃是思想本身根源性相的自觉——形上姿态的自觉。解构主义、离中心主义的思想家何尝没有它们的形上姿态？他们的解构思想其实是本于其形上姿态的一种建构活动，而他们所谓的“离中心主义”本身却正是一种中心主义：一种以其形上姿态为中心的——以有碍求无碍的——曼陀行径。明乎此，则这种新潮思想的本质不仍是明显地落在传统的窠臼之中吗？

这本书曾在《哲学与文化》上分期登载过。我很感谢《哲学与文化》的编辑先生给我这么多宝贵的篇幅。此外好友傅佩荣教授对拙作自始至终所给予的鼓励与关怀，实在是这本书得以早日完成的一重要因素。当然，我更感激内子玉后对此书所作的贡献。除了担当绝大部分的家务，让我可以有充分的时间从事写作外，她还单独负责全书近 30 万字的打稿与校对。没有她的帮忙，这本书实在不知要拖到什么时候才能和读者见面了。

目 录

第 1 章

周易与怀德海之间:

场有哲学的心法

- 1. 1 周易与怀德海的对比研究:
场有一观念的基本含义 (1)
- 1. 2 场内观与场外观:
哲学家的形上姿态 (7)
- 1. 3 宜其宜:
场有哲学的心观 (15)
- 1. 4 “太极”、“两仪”、“四象”与
“八卦”的泰古原义 (18)
- 1. 5 仪体的分析: 形、光、力三态的混仪
与两仪之纵贯义和横通义 (20)
- 1. 6 仪体的分析:
宇宙论和心性论的内在关联 (25)
- 1. 7 天地细缊与“太极图”:
场有哲学的心法 (30)

第2章

异隔、同独与同融：意识心与曼陀罗智

- 2.1 法与心(可分与不可分):
 意识心的三大倾向 (36)
- 2.2 道心与茧心:
 曼陀罗智的方圆作用 (41)
- 2.3 外自由与内必然:
 生命权能与意义世界 (47)
- 2.4 真理追求的正根:
 文化心灵、哲学传统与曼陀丹道 (51)
- 2.5 丹道脉络与精神格局:
 人道的太极灵府 (61)
- 2.6 哲学思想的直贯、旁贯与旁通:
 精神生命的落实与乘虚 (65)

第3章

问题心与理性：仁材交涉与公道原理

- 3.1 理想、理念与理智:
 问题心与理性道术 (71)
- 3.2 镜子作用与理性统觉:
 问题心的自觉与公道原理的开显 (75)
- 3.3 公道法轮与自克结构:
 仁性、材性的命构符 (79)
- 3.4 本体之仁在人性里的落实:
 先天之仁与良心 (84)

第4章

仁性关怀与匠心匠识

- 4. 1 感识、知识和觉识:
知性缘起与加工观念 (89)
- 4. 2 混沌与秩序: 工艺创制
的思想模式与希腊哲学 (93)
- 4. 3 工艺匠意识的理性架构:
逻辑秩序与简别个体性 (98)
- 4. 4 生生之流与有有之邦:
仁性关怀与匠心匠识 (106)
- 4. 5 有执与无执: 著匠人相
与著仁者监护人相 (110)
- 4. 6 上帝与撒旦: 陀斯托夫斯基
笔下的大裁判司——深渊型
的意识心态—— (118)
- 4. 7 阿波罗与戴安尼索斯:
知性与非知性抗衡所决
定的理性权力结构 (126)

第5章

根身与道身: 行沟理论与超切现象学

- 5. 1 根身与道身: 超切循环
与太极内轨的两极异化 (133)
- 5. 2 理性、意识与语言:
灵明之行的意境、义蕴与行沟 (139)
- 5. 3 缘感生识、识念相续:

行沟理论在知识论和价 值论中之一贯	(147)
5. 4 纯粹的感觉绵延：感知 的时空与数理的时空	(150)
5. 5 原始混沌与原始综合：超切 向朗主体的行沟历程——兼 论盘古神话的哲学意义——	(152)
5. 6 无间意识与有间意识： 它即我与自别我	(160)
5. 7 道生一：原始混沌与核心现象—— 超切现象学藉场有辩证法的建立	(163)

第 6 章

贞三前后：座标身与核心语言

6. 1 道生一、一生二：潜明无外与潜明 有断——根身的呈现与潜明意识的 由未明而渐朗——	(178)
6. 2 二生三、三生万物：根身的十字 撑开和人类的核心语言	(183)
6. 3 同尘根身与深植根身： 根身一体五相所蕴成的同尘相格 与核心语言发展的经纬——兼论 “道”/“道体”一词的泰古原义——	(191)
6. 4 心体性体、皇极大中： 心法开合与贞主观念	(203)

第7章

始德、元德与姿态形上学

- 7. 1 始德之如与元德之姿:
常道的超切二门 (214)
- 7. 2 绝对无为与相对无为:
行有玄别与玄藏归结 (220)
- 7. 3 始德语言与元德语言: 如机双入在
宗教、哲学思想中的着相开显——
玄别四畴的义理结构 (225)
- 7. 4 曼陀超觉与心玄爱慧: 生命的极限、
境界与生命的哲学 (237)
- 7. 5 大人之事与大人之学: 奠基于曼陀
之根的胜义境界形上学 (249)

第8章

理性道术、契印型态与文明格局

- 8. 1 罗高与瑜珈: 控制性智慧在西方和
印度两大精神文明所熔锻的理性道术 (261)
- 8. 2 正爱罗、反爱罗与超爱罗: 印度精神
文明在心识发展上的辩证历程 (273)
- 8. 3 本体之仁、本能仁性、道德化仁:
践仁的三层次与仁性生命的内在矛盾 (284)
- 8. 4 本源仁性与道德化仁:
仁学的架构与脉络 (300)
- 8. 5 和光同尘与诚承契印: 文明格局与
人道学的建立——场有哲学的归结—— (312)

第 1 章

周易与怀德海之间： 场有哲学的心法

1.1

周易与怀德海的对比研究： 场有一观念的基本含义

今时今日来讲怀德海的哲学，已经是毫不希奇的了；岂只毫不希奇，对一个对哲学潮流有高度敏感的人来说，很可能还会有过时的感觉。当然，用“过时”这些字眼来形容一种哲学其实是不大恰当的，因为哲学乃是追求真理的学问，而真理本身是没有时间性的——是超越时空的。这种讲法最低限度在形上学的范围内是不会有错的：形上学所探讨的真理都是永恒不变

的真理，而怀德海正是我们这个时代最伟大的形上学家。

不过话得说回来了，真理本身固然是不变的、没有时间性的，但追求真理的人——他的生命、思想和文化——却是变动不居的时间产物。人在对真理的追求下所作的一切活动——包括哲学家对真理本身所作的思维和诠释——乃是一个与时俱化的历程。这个变动不居、与时俱化的历程也就是《易传》里所谓的“易”和“道”。概括的说，“易”就是变动不易，“道”（道之一义）就是与时俱化；这两个观念是二而一、一而二，实在是很难分开的。而这个构成《易经》或《周易》哲学的中心思想的“易道”观念基本上是一个形上学的观念。易道乃是天地万物之道，宇宙间一切事物莫不涵摄在易道之中、受易道的支配。易道是天道、地道，也是人道；《易传》的作者在发挥《周易》哲学的中心思想时正是扣紧这三道之间的关系——即人道与天道、地道之间的关系——而立论的。那么这三道之间究竟有何关联呢？要解答这个问题，我们会无可避免地回到时的观念来了。我们刚才不是以“兴时俱化”一义来释“道”吗？站在《周易》哲学的立场来说，这个意义或观念实在很重要。没有时就没有道：道是易之道，也就是时之道，因为时就是易（变动不居）之历程。《易经》哲学最重时；六十四卦里每一卦的卦义可以说都是被此卦的“时义”所决定的。而时义的基本观念就是“时中”。“中”是无偏颇的意思，也有合适与合宜的意思。“时中”就是中于时或于时里求中或成中。说得直截一点，“时中”即是合时：人道与天道、地道合时就是时中——也就是人道与天道、地道在时中所取得的和谐。这个“时中的和谐”乃是联结天地人三道的关键——也同时是周易哲学最深邃、最精微的所在。

在《易经》的思想里，“时”和“位”乃是两个不可分的观念。有人很自然的把《易经》的“时位”等同于物理学上的时空，这是不对的。《易经》的时位观念可以包括物理学上的时

空，但却是一个比后者更原始、更基本的观念。因为《周易》哲学里的时位乃是一个形上学的名词，在存有论和宇宙论里有其极丰富的含义。我们可以这样说：时位乃是一事物的“相对性”的普遍形式。这里“相对”就是相对于其他事物的意思。从《易经》的观点来看，宇宙里是没有孤立的事物的。一事物之为此而非为彼正在此事物与宇宙间其他（彼）事物的互相关系上。换句话说，一事物的独特的存有性格乃是由它的相对相关性而决定的——即是由它的时位而决定的。在《周易》的形上学里，终极存有或实在——《系辞传》称之为“太极”——乃是一生生不已的生命洪流、一个变动不居随时位而转化的创进体。而这个“生体”或“易体”的创进历程的韵律、节奏和条理正是通过事物的时位和相对相关性而具体地表现出来的。

怀德海哲学的时代意义在哪里呢？周易哲学的时代意义在哪里呢？这是本文最后所关切的两个主要问题。用《周易》的术语来说，这明显地是一个时位问题——一个内在于人类历史文化而为其场性所决定的时位问题。什么叫做“场性”呢？这里“场”一字所代表的乃是一哲学的观念，而非一数学或物理学的观念。我们所谓的“场”乃是依事物的相对相关性而言的。简单的说，“场”就是事物的相对相关性的所在，也同时是此相对相关性之所以为可能的所在。事物的相对相关性可以有种种不同的性格和方式，因此场和场性（场的性格）也可以有种种不同的分类。譬如自然界的场性乃是由自然现象间的相对相关性而决定的，而其中不同的自然现象又可各具不同的场性（如重力场和磁电场在物理学上的区别）。人类的历史文化是不能当作自然现象来解释的，因此也应该有其独特的场性。当然，无自然就不可能有历史文化，因为人类的历史文化原是由人在自然的环境或场所里创造出来的；人类创造历史文化的精神力量乃是以他的自然生命为基础的。那么精神（历史文化）界的场性和自然宇宙的场性究竟有何关联呢？这是一个值得我们探究的

问题，虽然它不是本文关注的所在。

在《易经》里我们是不会找到“场”这个名词的，但这并不等于说《易经》哲学里没有“场”的观念。相反的，我们以为《易经》哲学乃是一部彻首彻尾的“场论”——一部以“场”的理念来贯穿其整套宇宙观和人生观的“场有哲学”。“场有”就是依场而有的意思。一切存有都是场的存有。《易传》里所有的主要观念如“太极”、“易”、“生生”、“道”、“阴阳”、“天地”、“乾坤”等等无一不是由场有观发展出来的形上学观念。“太极”指的是什么呢？宇宙一场有：太极就是此场有之本体或“场体”——也即是构成一切事物的相对相关性的无限背景。而“易”和“道”则是此太极体之“场用”。太极之场用在哪里呢？它就在创造权能的生生不已与阴阳相交的历程里。《易传》以生生不已而言“易”（所谓“生生之谓易”）、以阴阳相交而言“道”（所谓“一阴一阳之谓道”）。其实“易”和“道”都是太极之用——场有场体之场用。如以用名体，则太极也可称为易体、生体或道体。体用之别乃是依场有之创造性而分的。“体”言此创造性所本之权能；“用”则言此创造权能之开显。体与用、权能与开显——两者实是二而一、一而二，只不过是场有之两面罢了。此场有之体用一如又从何而见呢？权能之体与开显之用究竟在哪里呢？不在别的——它就在事物的相对相关性里、在场有宇宙的无限的相对相关性里。宇宙乃创造权能开显的场所——一个为事物的无限相对相关性所在的无限背景和环境：也就是《周易》哲学里所谓的“乾坤”或“天地”。为什么称场有的无限背景为乾坤或天地呢？理由是这样的：在初民质朴的形上体验里，场的观念乃是从天地的相对相关而来的。天与地之相对相关乃是最原始也同时是最具涵盖性的相对相关——天地的相对相关性乃是一切其他相对相关性的根源。这原始的相对相关性究竟有何内容呢？事物的种种相对相关性是如何建立在天地或乾坤的相对相关性上呢？人在天地之间的存有究竟意义何在呢？《易经》的

场有形上学就是沿着这些问题的思路而发展出来的。

在这里，读者当会不耐烦地问：我们一开始不是要讲怀德海的哲学么？为什么尽在谈《易经》呢？为什么要把周易和怀德海连在一起呢？怀德海哲学和周易哲学究竟有什么关联呢？是的，现在该是我们有所交代的时候了。其实，我们的顾虑也许是多余的，因为对知心的读者来说，在一篇讲怀德海哲学的文字里讨论《易经》或是在一篇讲《易经》哲学的文字里讨论怀德海恐怕已是理所当然的了。不过，由于我们在本文的用心所在实在牵涉过广且不无独特之处，这些问题都不是我们可以立刻给与一个完满的解答的。在这“开宗明义”的第一章里，且让我们先为读者作一扼要的交代吧。

为什么我们在讲怀德海哲学的时候要提出《易经》来讨论呢？理由很简单：我们解释怀德海哲学的观点乃是从《易经》那里启发出来的。这个观点是什么呢？就是我们上文所谓的“场有论”或“场有哲学”。我们认为，《周易》哲学固然是场有哲学，怀德海哲学也同样是场有哲学。场有的观念不只是二者共有的“存有信托” (ontological commitment)，它也同时决定了它们的方法论——它们基本的思想形式。在场有论的基础上，《易传》的作者建立了一套广大精微的生命哲学，而怀德海也以它为底子成就了他那套根本上乃是用生命的范畴来组成的宇宙论和历程哲学体系。如果我们这个看法是正确的话，那么以《周易》哲学来和怀德海哲学作对比研究那是最合适不过的了。

岂只“合适不过”而已，这里面实在还可有非常重大的意义呢？是的，在大家的心目中，《周易》是一部难懂的书，而怀德海也是一个难以理解的哲学家。但以《周易》来和怀德海作比较研究，则不仅能帮助我们了解怀德海，也同时使我们对《易经》有更深刻的认识。这相得益彰的好处，我们是深信不疑的了。不过，这并不是我们要这样做的唯一理由。我们把怀

德海哲学和《易经》哲学连在一起实在是别有深意的。因为我们认为以《周易》哲学来和怀德海哲学作对比研究不只有纯理论上的意义，还可以有历史时代的意义；不只有纯学术的价值，还可以有更广泛的人文价值。这就是我们要预先向读者交代的地方。只是我们心中这份深意所牵涉的层面实在太多了，不可能一开始就全部表达清楚，我们必须用剥茧抽丝的办法，一层一层的来做，在这里让我们先给读者一个轮廓的描述吧。

如上所述，《周易》哲学和怀德海哲学基本上都是场有哲学；场有思想乃是两者所共有的形上根据。场有思想的特征在哪里呢？我们在上面已经指出来了，它就在相对相关性这个概念里。相对的含义当然就是没有绝对的意思。在场有的思想里，没有绝对的一，也没有绝对的多；没有绝对的超越，也没有绝对的内在；没有绝对的创造者，也没有绝对的被创造者；没有绝对的主体，也没有绝对的客体；没有绝对的心，也没有绝对的物——总而言之，所有相对的两极都是互为依存而非可以独立的存在。所以一中有多；多中有一；凡超越者也必同时内在。凡内在者也必同时超越；创造者必也是被创造者，被创造者必也是创造者；主体本从客体来，客体本来就是主体；没有无物之心，也没有无心之物。这不是很暧昧的思想吗？是的，场有哲学一定是“暧昧的哲学”（philosophy of ambiguity）。因为事物的场性、相对相关性本来就是暧昧的。在传统的西方哲学里，暧昧代表知性的弱点，或甚至是无可宽恕的“罪恶”。笛卡儿不是以“清晰明确的观念”（clear and distinct ideas）为考验真理的准则么？作为西方哲学支柱的传统逻辑不正是所有界限分明的思想的基本模式么？所以用西方传统哲学的观点来看场有哲学——来看《周易》哲学和怀德海哲学，就不免会有疑问了。这一点其实是颇为明显的，在逻辑的背后，在界限分明的思想的背后，正是支配了西方哲学两千多年的“实体”（substance）观念。什么叫做“实体”呢？笼统的

说，它就是一个孤立的存有——一个可以独立于其他存有之外的存有、一个可以从它存有的环境里抽出来探讨的存在。换句话说，实体的观念正是和场有相反的观念，因为实体正是无须依场而有的啊！

1.2

场内观与场外观： 哲学家的形上姿态

实体观念的极端化、绝对化——这就是笼罩着整个西方哲学传统的二元主义和绝对主义的来源了。而在这几乎以事物的极端化和绝对化为能事的哲学传统里，最特显的现象就是哲学家自己的绝对化和由此而生的人我或主客两极化和极端对立。传统西方哲学家在他从事哲学思考时总是很自然地把自己放在一个“绝对旁观者”（absolute spectator）的地位——一个在西方传统里只有上帝才可能有的地位。西方哲学家总是要站在宇宙之外来看宇宙，好象他自己就是上帝似的；总爱把他自己从他所在的世界和自然环境抽离出来，好象他不属于这个世界或自然似的。从场有哲学的观点来看，这个绝对的、外在的观点根本就是站不住的。人不能站在宇宙之外，因为根本就没有“宇宙之外”可言。既然一切存有都是依场而有，而“宇宙”乃是无限场有的名称，则宇宙之外哪里还有存有可言呢？如此说来，外在于宇宙的上帝也是不可能的了。是的，在场有哲学里上帝或终极存有也无例外地一样是场有的观念。譬如以怀德海的哲学而论，他并没有把神（上帝）绝对化了。相反的，怀德海形上学里的神乃是与由时空中的实际存有所构成的现实世界互为依存的超越时空的存有。神所代表的乃是实有（宇宙）之

场的终极场性。怀德海很郑重地、清楚地指出神与现实世界乃是互相创造的。这个神和万物的相对相关性在绝对化的西方传统形上学里乃是不可想象的啊！

从场有哲学的立场来说，我们只能从“场内”的观点来看人生、看宇宙，而不能从“场外”的观点来看。因为一切存有都是场有，而场有是“无外”的。《周易》哲学和怀德海哲学里的一切观念都是由“场内观”所导出的观念。假如我们把《易传》里的太极或怀德海的神看成一独立实体，看为一超越万物而非与万物互为依存的绝对存有的话，那可就大错特错了。

现在我们要问，既然（在场有哲学里）只有场内观才是探讨真理的正确途径，那么与此相反的“场外观”又是如何来的呢？我们应该怎样解释控制了整个西方哲学传统的那种绝对化和二元对立的“形上姿态”（metaphysical posture）呢？这个问题很复杂，我们必须沿着一条很长的思路来处理它，希望最后能给它一个妥善的答案，现在就让我们以“形上姿态”这个观念作起点吧。是的，在每一种哲学思想的背后都有作为其存有信托之本的形上姿态——一个哲学家在面对宇宙人生时所采取的基本看法或态度。其实，形上姿态不是只有哲学家才有的。每一个有思想的人都有作为其思想和行为方式的最后根据的形上姿态。甚至每一个社会、民族或文化也都可以说有作为该社会、民族或文化的存有之本的形上姿态。这个集体的形上姿态所代表的乃是一部分人类所赖以安身立命的智慧之道或生命精神。如是西方传统哲学的形上姿态也就是西方传统文化的形上姿态，因为哲学思想乃是人类精神文明的核心的所在。

那么形上姿态究竟因何而生？如何形成的呢？对这个问题场有哲学可以提供一个明确的答案：它乃是由人生存在场有之中感于场有的终极性相而生的。用《周易》哲学的术语来讲，我们可以说形上姿态乃是人与天地万物由“感应”而“感通”时所生发卓立的根本态度。这个姿态或态度乃是在人与场有之终极

关系处形成的。用怀德海的哲学语言来讲，这个由感应而感通的历程乃是一个“主体性”的历程——一个创造权能或主体自我完成其具体生命的裁化历程。形上姿态乃是作为生命主体的人所采取的基本态度，相当于怀氏所谓的“主体性格”（subjective form）。当然我们这里所谓的形上姿态乃是从人的立场来立论的，而怀氏的“主体性格”则是一涵盖一切实有（实际存有）的观念。我们简直可以说在某一义上怀德海乃是以主体性格来等同“实有性”（actuality）的。不过这里“主体”不是一实体观念而是一场体（以场为体）观念。当我们把怀氏的场有主体观分析清楚后，我们会同意，他所谓的主体性格正可用“形上姿态”一词来表达。我们甚至可以说，怀氏的“主体性格”不过是一普遍化了的形上姿态罢了。

现在我们要解释的是“形上姿态”里“形上”两个字的含义了。“形上”当然就是形以上或形之上的意思。大家都知道这个哲学术语原先出现于《易·系辞传》，乃是从“形而上者谓之道”这句话来的。现在“形上”两字已被普遍地用来翻译西方哲学中的 metaphysics 或形上学。Metaphysics 乃是一门探讨“终极”哲学问题的学问。我们在“姿态”上面加上“形上”两字为的正是这“终极”的含义，因为我们所要表达的乃是人与场有之间的终极关系。这个终极关系究竟有何意义呢？对这个问题《系辞传》早就一针见血地提供我们一个最扼要、最具体而微的指示。《系辞传》云：“形而上者谓之道，形而下者为之器。”这句话所要确立的乃是“道”、“形”、“器”三者之间的关系，这关系《系辞传》以“形上”和“形下”来表示之。“形”就是形身，也就是我们这具能够直着走路、有血有肉的形躯。“道”在《易经》里有多层含义；在这里指的乃是最高层次的“道”——即场有自身或《系辞传》所谓的太极。场有自身一观念包含了场有全体的终极性相，这终极性相之全体大用也就是场有自身即体即用的本体。这就是为什么后来在《易》学的传统里道或太极也被称

作“道体”了。

道或道体乃是超越我们这具形躯的终极存有，所以说“形而上者谓之道。”“形而上”或“形上”就是超越形躯的意思。那么“器”又是什么呢？“器”也是形。在《周易》哲学里形和器的分别也就是主体和客体的分别。“形”指的是我（主体）之形，“器”指的则是他人或他物（客体）之形。我们存有里的一切经验、思想和行为都是由我形与他形之相交接而起的。“器”字原指人类日常生活里所用的工具、器皿或器具——乃是时时刻刻与我们密切交接的东西。《易传》因以此字泛指一切与我相交的人或物。“形而下”指的正是主体与客体以形相交接的关系。但为什么以“形而下”来描述这个关系呢？为什么器是在形之下呢？答案很简单。人是能够直立走路的，“直立”的姿态乃是人之所以异于禽兽者最原始但也同时是最具决定性的分别因素。当我们直立起来而视与我们交接的器物及在我们周遭的禽兽或花草树木时，我们就不期然地有一种居高临下的感觉。所以“大人”的“大”字指的本来就是人的直立高大的形躯。这种“自视为高”的感觉当然没有事实的根据，它只是一种由视觉造成的心理现象。当我们直立站起来的时候，我们的视野也同时相对地扩大了。周遭的一切尽在目中。而这“尽在目中”的感觉又不期然地转化为“所见在下”的感觉。这本来是很自然的心理现象，但它在人类意识心的发展过程里却具有决定性的影响。譬如人类学里所谓的“大人神话”就是由这“尽在目中，所见在下”的感觉——或是“自视为高”的意识——发展而来的。神话的大部分都是人类原始经验的素描。人类的始祖在 50 万年前所经验的原始震撼，一个小孩在刚学会直立起来的刹那还能体会得到，作为现代文明的成人已经是很难想象得到的了。

人类最原始、最素朴的哲学语言乃是纯粹依形躯而起念的哲学语言。《易经》去古未远（这当然是相对我们而言的），还保留了许多泰古哲学语言的痕迹。“形上”和“形下”的区分就是

一个显著的例子。当人直立起来的时候，“上天下地”的观念也就随之而生。道体属天，形器属地。天高高在上，不与形躯相接——这代表场有自身（天或道体）之超越。人的形躯脚踏实地，与地密切相连——这表示场有者（万物）与场有自身之不可分离。所以，在《易经》哲学里，天与地的分别也就是道体和形器的分别，或是“场有自身”和“场有者”的分别。^①这个分别乃是由两组关系组成的——一是道和形的分别，二是形和器的分别，在泰古素朴的哲学语言里，形和器相当于我们现在所谓的主体和客体，只是现代人的主客之分乃是扣紧意识心而言的，而在泰古的语言里心和形还没有被显著的区别出来。对上古的人来说，心或心灵是不能和形躯分开的；离开了形躯哪里还有心？所谓“心”者不过是形躯的灵明作用罢了。

西方哲学自近代哲学之父笛卡儿以后就有把意识心孤立起来看、孤立起来立论的倾向。这种倾向已经影响到现代的中国哲学学者了。其实这种倾向和由《易经》以来的中国哲学传统乃是格格不相入的。传统的中国哲学可说没有过离形成独立于形外的心观。相反的，传统的心观乃是扣紧形器之实而立论的。说得明确一点，心乃是依形器而起的灵明作用。严格地说，中国哲学里没有唯心论，也没有唯物论。因为西方哲学里唯心唯物之争乃是基于孤立的意识心之可能性而立论的，而中国传统哲学却从来没有把意识孤立来看。中国哲学里的心观与

①这里“场有自身”与“场有者”的分别与海德格存有哲学中“存有自身”（Sein）与“存有者”（Seiendes）的分别相似而实不相同。海德格的存有思想乃是环绕着“意义开显”（aletheia）这个核心观念发展出来的。“存有自身”与“存有者”的分别也就是“意义开显自身”与“所开显者”的分别。而我们所谓“场有哲学”却是奠基在“生生之流的场性”这个中心思想上的。和怀德海一样，海德格的哲学采取的完全是“场内观”的基本立场。德海格的著作里实充满着“背景”、“历程”、“处境”等基本场有观念的运用；意义开显（存有自身）正是一场有自身相对于人类的场有而开显的历程。

西方传统哲学的心观乃是两种不同形态的心观。中国的传统心观乃是一种基于场有论的心观。场有心观的特点在哪里呢？它就在《易传》“形而上者谓之道，形而下者为之器”这句话的含义里，因为“心”在《易传》里正是调和于道、形、器之间的灵明作用。这个灵明作用和形器不可分，但却又超越于形器之上。它好象生发于形器之间的虚空处，而又朝这形器之虚空处而隐伏。这虚灵明觉的心灵作用究竟何属呢？严格的来说，它是不属于任何人的——任何形器的，而是属于场有的。所有心的作用都是场有的心灵作用。不过我们惯于说其为“我”所明觉处而立论、就其通过“我”的形相而立论，也就把这本为场有之心据为己有了。

从心之虚灵明觉处而言心乃是哲学家爱智心态的自然倾向。但“虚灵明觉”只代表心灵作用之一面罢了。在《周易》哲学里心的明觉性通常是用“明晦”或“显隐”等相对语来表达的——这是阴阳概念之一重要含义。但《周易》言心的另一面则是通过“感通”和“裁化”的语言来表达的。“感通”乃是感应而通达的意思，“裁化”则是由取舍而转化的意思。感通是“情”的作用，“裁化”是“性”的作用。借用朱子的哲学术语来说，心之感通裁化也就是“心统性情”的意思了。这感通裁化的心我们可以称之为心之“主宰性”。感通裁化乃是一个“诚仪隐机”的历程。这又是什么意思呢？首先，我们应该指出，主宰心的裁化作用乃是一个“向量”——一个有“目的性”或“指向性”的作用。若没有目的、指向，心的取舍作用就失去其意义了。这个主宰心的目的性或指向性就是它的“诚”。但这个心灵的目的性、指向性是怎样来的呢？它乃是从形器之互相感应感通处而起的、而获得其具体意义的。有感必有应、有化必有裁。感通裁化必然表现一种姿态——一种属于生命权能的姿态、有性有情的姿态。这个表现生命的性情的姿态就是“仪”。仪是心灵的姿态，但也涵摄形躯的姿态。心之仪与身（形躯）之仪实有着一个非常密

切的关系，这个我们在上文讨论形上形下的观念时已经透露了一点信息了。其实，心之仪岂只和形身之仪牢不可分，它和器之仪（人身外所有物事的情状）也是密切关联的。语言里的比喻体或阴喻体（metaphor）和神话里无数的意象都是由心与形器之交感而生的。它们所代表的乃是心与形器之“共仪”。这就是《系辞传》“易有太极，是生两仪”一句里“仪”字的来源。在中国的泰古哲学语言里，“太极”和“道”原指的是我们的形躯。“两仪”是什么呢？它原来有一个非常素朴的意义：它指的乃是构成这形躯的种种仪态的基本相对性——刚柔、阴阳、动静。“刚”就是直，“柔”就是曲——这是形躯的屈（柔曲）伸（刚直）能力的相对。我们现在已经把屈伸（柔曲刚直）的意义纳在阴阳观念之下。其实阴阳与屈伸本来是两组不同的观念。阴阳是什么呢？它指的乃是由形躯所形成的方位的相对。“阳”为身之所向，“阴”为身之所背。所向在视线范围之内，故“阳”为明、为显；所背则无法得见，故“阴”为晦、为隐。“动”是有进退，“静”是无进退。可见《周易》哲学用以处理相对性的语言原是泰古哲学依身起念的素朴语言。所谓“易道”者指的原是人的形躯在其场有的相对性中运作时所从顺的变化之道。易道超越形躯，却又和形躯不可分离。这因为易道中所含的相对性原是以形躯的形构来分判、以形躯为中心而起对立的。当然，周易的哲学语言并没有停留在泰古哲学语言的层次里。当“阴阳”一词最后被用来泛指一切场有相对原理时，它的素朴的原义也就隐没在其中了。从“阴阳”之素朴义到“阴阳”的普遍义其间所经历的乃是泰古哲学的“形上化”的历程。这个“形上化”的历程乃是由依身起念的心灵作用通过一形上姿态发挥其生命权能的创造历程。这个“形上心所”的历程，我们即以“诚”、“仪”、“隐”、“机”四字来描述它。前两个字的含义我们已经解释过了。“诚”指的是这心所的目的性或指向性，“仪”指的乃是创造权能在实现其生命之“诚”时所必有的姿态——一个依身起念的形

上姿态。这个为心灵作用的具体内容的“念”乃是瞬息即逝的。“念”字从今、从心，也就是当下之心的意思。当下之心也就是当下的生命——一个创造权能在当下的自诚或自我完成。仪就是这自诚的活动中所表现的姿态。所以“生命”者只不过是心或创造权能的诚仪罢了。念或当下的心也就是当下的诚仪；念之消逝也就是当下诚仪的消逝。这里“消逝”并不是完全消灭的。用怀德海的术语来说，所消逝的只是诚仪的“当下主体性”（subjective immediacy）——心所的当下的感受或情怀；当下生命的完成也同时是该生命的诚仪的“不朽待用”或“不朽所对”（objective immortality）。当一个创造权能完成其生命之后，它的生命诚仪的主体性便随之消逝了。但不朽的却是生命诚仪的“客体性”——即此诚仪对后继生命所可能有的贡献或作用。此客体诚仪的不朽待用也就是我们所谓“隐”的意思。一个当下生命完成了，它的主体诚仪消逝了，但此生命的客体诚仪却隐没于后继的生命之中而为其一构成分子或因素。我们所谓的“客体诚仪”相当于怀德海所谓的“与料”（data）。在怀德海的哲学里，“与料”一词乃是用来统指在一主体（创造权能）生命的自诚的过程中起作用的一切物事或客体。“与料”与“客体”乃是两个可以互通的名词。“与料”一词着重不朽物事之“待用”，“客体”则着重不朽物事之为主体“所对”。其实，能为一自诚主体所对的正是待用的物事啊！

不朽物事如何能为一主体所对而为其待用的资料呢？那就要看它们所处的场有之“机”了。“机”这个字在中文里有非常丰富的含义；它有机缘和机会的意思，也有动机、契机、生机等意思。“场有之机”——或简称“机”——乃是创造权能前后心所间生命断续的枢纽或关键。它不只是不朽物事的待用的机缘，也同时是促使继起主体生命的动机、契机和生机。诚和仪不可分，隐和机也不可分。生命之诚因仪而显，生命之逝随机而隐。但生命当下的诚仪乃是由过去生命的隐机而来的；而当下

生命的隐机却又正为继起生命的诚仪的起点。诚仪隐机，念念相继，生生不已——这不正是周易哲学道一观念的精微含义么？

我们的弯子已经转得太远、太大了，让我们回头来整理一下我们的思路吧。上面这段颇为冗长的文字乃是针对心的观念而发的。我们所要探讨的乃是场有哲学的心观。一个哲学的特质最容易在它对心之问题的虚理上看起来；而我们认为场有心观正是《周易》哲学的特质的所在。场有心观乃是西方传统哲学所无的，但它却出现在 20 世纪的西方哲学里——尤其是在怀德海的哲学思想里。这不是一个很奇怪的现象吗？其中是否有一个不寻常的意义呢？

1.3

宜其宜：场有哲学的心观

场有心观的特点在哪里？对于这个问题，读者也许还记得，我们在讨论之先就已经交代过了。中国自《周易》以来的传统心观乃是扣紧形器之实和场有之真而立论的。说得更明确一点，中国的传统心观乃是道、形、器之间的产物。这和西方哲学倾向于把意识作用孤立起来而言心的传统实有显著的不同。我们甚至可以说中国传统哲学里根本没有“意识心”（作为一实体看）这个观念。从中国哲学的立场来说，西方哲学家所谓“意识”只不过是“明觉心”——心的虚灵明觉性——的一面罢了。中国哲学家所谓的心实在包含有无意识或潜意识和超意识的成分。这也是依道、形、器之间而立论的心观所应有的。

但中国传统哲学的心观不仅从心之明觉性而言心，更从心之感通裁化处——心之主宰性——而言心。如上文所言，感通裁

化乃是一个诚仪隐机的历程——一个创造权能的生命历程。这个创造权能，用怀德海的术语来说，就是一实际存有（具体物事）的“主体”。心之主宰性也就是创造权能之主体性。这个主宰心的主体性的具体表现就是有情有性的感通（情）化裁（性）活动。而感通裁化者不过是创造主体之“宜其宜”罢了。

是的，在心之“明觉性”与“主宰性”之外，我们应该再分别心之“终极性”——心与道相合之性。道或场有自身乃是一切场有的终极性的所在。与道相合之心我们可以称之为“道心”。心与道之相结合当然可以有不同的形式和层次，所以道心也可以有不同的表现，但无论什么形式或层次，道心的作用永远只有一个：它只是一个“宜其宜”。道心只是心之宜其宜，心之宜其宜就是道心。

假如所有哲学问题都可以归约为主客问题的话，那么哲学思想的轴心就在“宜其宜”这句话里面了。“宜其宜”这句话里面有两个“宜”：前一个“宜”是动词，指“能宜”的主体；后一个“宜”是名词，指为主体“所宜”的客体。“宜其宜”这句话所涵摄的正是主客或能所的关系——能宜和所宜的关系。我们所谓“道心”乃是兼主体之“宜”（动词＝能宜）与客体之“宜”（名词＝所宜）而言的。所以道心有主体性也有客体性。道心本身只是一个宜——一个体用一如的“宜体”。不过这个“宜体”中之“宜”既非动词，也非名词、形容词或副词。这个为道心根本含义的宜体或“一宜”已经不是用任何语言可以表达清楚的了。

“宜体”就是以宜为体的意思。以宜为体的道心关非一种特殊的心态，道心就是心在其终极性或合道性所现之心。那么“道心”中之“道”究竟指的是什么呢？很明显的，它指的乃是体用一如的一宜或宜体。这个以宜为体的道心乃是无所不在的。它在心的明觉性里，也在心的主宰性里。离开了道心之一宜哪里还有心之虚灵明觉？哪里还有心之感通化裁？虚灵明觉、感通化裁都是一宜的作用啊！是的，宇宙间一切事物莫不在道心

的宜体之中，莫不藉道心的一宜而有、而显。一切存有之所以能存有乃由于其从一宜中所得之宜。“得宜”正是一切存有之存有性或本质啊！

严格说来，宇宙间是没有所谓“不宜”这回事的。每一事物都有其独特得之宜。离开了它的独得之宜，这物事也就不存在了。我们所有一切“不宜”的观念或意识莫不基于人心中之一偏之见——个人或人类的一偏之见。这些偏见从哪里来的呢？它们正是从我们的“独得之宜”而来的。因为偏见之所以为“偏”正是一自宜其宜的表现。

既然宇宙没有真正的不宜，也就不可能有真正或终极的不和。因为不和乃是由不宜而来的。道体是宜体，也是“和体”。万物之得宜乃是在道体一宜之和体中得来的。这不正是《周易》哲学里“太和”观念的含义么？

《易经·象上传》释“干”一章里有“干道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”这么一句话。这句话所要表达的乃是道体和个体之间的关系。“太和”就是大和。《易传》以道体为一大和谐体。万物所赖以为其个体存有（性命）之根据的独得之宜乃是乾道变化的成果。这个个体存有的独得之宜《易传》称之为“贞”。“利贞”是什么意思呢？《乾文言》曰：“利者，义之和也。”“义之和”就是宜之和；个体存有在道体中之贞定乃是一个宜的和合。《易传》以宜释和乃是明显不过的。①

①以宜释“义”乃“义”之古训。与“仁”相连的“义”——富有道德意义的“义”——乃是后起的观念。时贤也许还未体会得到，由“义”的古训里所透露的信息究竟有多丰富的含义，究竟多值得我们去深入探索呢？

“太极”、“两仪”、“四象”与 “八卦”的泰古原义

《易·彖传》释“乾”这一章里的“太和”观念和《易·系辞传》里“易有太极，是生两仪”一章里的“太极”观念乃是紧密相连的两个观念。在某一义上来说，这两个观念是等同的：太极就是太和，太和就是太极——太极和太和指的都是道体或场有自身。所不同者，“太和”乃是就道体之为“宜体”而言的，而“太极”则是就道体之为“仪体”而言的。我们在这里用“仪”字来泛指场有之一切名相，包括形器或事物之任何姿态、形式或情状。“名相”是可名之相的意思。宇宙间的一切名相都是从道体来的，莫不在道体之整体之仪里面。《易传》里“太极”一词指的就是这个既为名相之本又为整体之仪的道体。从中国哲学史的立场来看，儒家比较着重道体的“整体之仪”的意义，而道家则比较着重道体的“名相之本”的意义，作为名相之本的道体是不可名的，是无相可言的。所以《道德经》里以这个“不可名”、“不可道”的道体为“虚”、为“无”或“无极”。但无极就是太极，因为作为名相之本的道体也即是整体之仪的道体——这不正是周敦颐在《太极图说》里“无极而太极”一语的真正含义么？

在泰古哲学的素朴语言里，“道”和“太极”指的原是我们这具能直立走路的形躯。这一点我们在上文已经提过了。“太”的原义为大，泰古人类以“大”来描述这个直立起来时“顶天立地”的形躯。直立的形躯乃是人的躯体生长发展的极端，所以“太”或“大”和“极”原是同义语；“太极”乃是一重复词。直立的形躯

是人一切动作行为的支柱或骨干，所以《易传》云“易有太极”。“易”是什么呢？它指的原也是我们这具形躯——这具能屈伸进退、动静变化的形躯。“易有太极”就是说屈伸进退、动静变化（易）乃是以直立的形躯（太极）为中心、为本的。而这具为“易”之本的直立形躯也同时是为形躯所本有或依形躯而有的一切相对性的根源——如屈伸（曲直）、上下、前后、左右、内外等等。所以在“易有太极”一句后面《易传》继以“是生两仪”。“两仪”就是屈伸或曲直——我们形躯两个最基本的仪态。形躯之伸直则向上而朝天，形躯之屈或曲则向下而接地。所以，“两仪”狭义的说就是“天”和“地”，亦即是“乾”和“坤”。天地或乾坤乃一切相对性之根源，所以“两仪”也泛指一切以天地乾坤为本的相对性。人生活所处的环境——他的具体生命的“场所”——乃是由两仪或乾坤相反相成的相对性所决定的。宇宙间一切名相乃是通过乾坤的场性或相对相关性而开显的“象”——也就是我们今日所谓的“现象”。所以《易传》云：“两仪生四象。”“四象”乃是“四方”之象或现象的意思。“四方”就是前后左右四个方向；这四个方向乃是由直立的形躯而决定的，《易传》因以“四方”来指以形躯为中心的环境。当人顶天立地般站立起来的时候，也同时是事物的名相在他周遭开显的时候。但《易传》跟着说：“四象生八卦”。“八卦”指的又是什么呢？“卦”的原义就是挂。“挂”在天地之间的是什么？当然就是我们四周所开显的现象了。所以在《周易》经传里“卦”和“象”是相通的。“八卦”也就是“八象”。但什么叫做“八卦”或“八象”呢？“八卦”当然就是我们所熟知的乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八种符号——分别代表着天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然现象和父、母、长男、长女、中男、中女、少男、少女八种人伦关系。但这观念是后来演变而成的。我们以为“八卦”的原义并不是八种符号或自然现象或人伦关系。“八卦”或“八象”并不是八种现象而是“八方”的现象。“八方”指的乃是在东南西北

四个方位外加上东南、西南、东北、西北四个方位而成的八个方位。换句话说，“四象生八卦”这句话基本上乃是泰古人对方位经验的描述。泰古人并没有方位或空间的抽象观念，他们对方位和空间的认识乃是和现象连在一起的，混然不可分的。而在他们经验里的现象也是一个混合体——一个形和力的混合体。力和形的混合表现就是我们所谓的“仪”或姿态——用《周易》哲学的语言来说就是“爻”。对泰古人来说，宇宙一切具体事物都是一仪体或爻体。《周易》经传里这个“爻”的观念有两个基本的含义。“爻”有交的意思，也有效的意思。前者乃是就卦爻所代表的具体事物而言的，后者则是就卦爻之符号作用而言的。所有具体事物都是力和形的混合表现，而这个混合表现的仪体或爻体最后分析起来只不过是一个“两仪相交”的道体（就其宜其所宜而言道体）罢了。传统由伏羲传承下来的八卦乃是“仿效”这“两仪相交”之道的符号系统。不过，这个八卦符号系统所仿效的——或所要捕捉的——不只是两仪相交的爻体，它要表示的还有“天地人相交”的意义——“卦体”的意义。

1.5

仪体的分析：形、光、力三态的 混仪与两仪之纵贯义与横通义

当泰古人的认知心从方位的模糊认识进而对他的具体的生活环境有一个全面的和较确切的体验时，“卦”的意义也随之而具体化、深刻化了。“八卦”原来指的只是“四方八面”所垂的象，逐渐转变为代表八种“天地相交”的基本形式。“卦”一词一方面有基本形式的含义，另一方面又有具体处境或情况的含义。人生存于天地之间，他的具体处境永远为天地人三者之间

的关系所支配。“天地”代表超越人的场有力量——当然也是超越自然界里或人文界里任何个体存有的力量。但天地并不是外在于万物的实体，天地的力量固然超越宇宙间任何事物，但也同时内在于一切具体事物之中。那么天地的力量从何而见呢？这个力量的本质在哪里呢？对这两个问题，《易经》的答案是非常明确的。天地的力量乃在万物的仪或姿态中见，这个力量的本质就在乾坤两仪或仪力的相克相生、相辅相成里。“天”或“乾”代表宇宙里刚的力量、直的力量、伸的力量；“地”或“坤”则代表宇宙间柔的力量、曲的力量、屈的力量。刚直而伸则明，所以天或乾的性质为阳；柔曲而屈则晦，所以地或坤的性质为阴。“明”就是有所见；从事物的观点来说，就是就所开显，“晦”就是无所见，乃是相对于事物之闭隐而言的。《系辞传》以“辟户”和“阖户”两个名词来分别乾仪和坤仪的作用——所谓“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变。”“一阖一辟”就是“一阴一阳”。“一阖一辟谓之变”与“一阴一阳之谓道”这两句话的意义是相同的。“道”就是阴阳变化之道——开显（阖）与闭隐之道。

以天或乾之道为阳刚，以地或坤之道为阴柔——这已经成为中国哲学传统里牢不可破的定论了。阳就是刚，阴就是柔；我们已经把“阳刚”与“阴柔”看成两组同义语了。其实，阳并不等于刚，阴并不等于柔；阴阳与刚柔本来是不同义的。“刚柔”乃是形态（含力态）的语言，而阴阳却是光态的语言。不过它们虽不同义，却又在含义上有非常密切的关联。因为形态与光态是不可分离的。形态与光态乃是创造力或权能——“生生”的力量——在场有中发用的两面。创造权能的发用乃是一个诚仪隐机的历程——一个开显与闭隐的历程。权能之开显就形态而言则为刚、为直、为伸；就光态而言则为阳、为明、为灵。权能之闭隐就形态而言刚为柔、为曲、为屈；就光态而言为阴、为晦、为昧。在泰古的哲学语言里，权能发用之形态与光态乃

是扣紧着形躯的生长与活动而被理解的。形躯在生长与活动中所表现的仪或姿态乃是一个不断开显、不断闭隐的历程。易道之生生不已指的原是创造权能通过形躯而发用的生生不已。当然在“生生”的观念被普遍化后，易道遂变为创造权能自身的生生不已了。这个生生观念的普遍化乃是很自然的事。在泰古人的素朴体验里心与身、我与物或世界乃是一个混然一体的物事。形躯的生长和活动之生生不已里不只是个体我之开显也同时是我周遭世界对我的开显。庄子所谓“天地与我并生，万物与我为一”正是这泰古素朴经验最佳的描述。天地之相对乃是在我直立起来的时候才开显的，所以说“天地与我并生”。与“我”并生因为“我”的生命——一个人之所以为“人”的生命——乃是从我形躯之能直立开始的。为什么说“万物与我为一”呢？这里“为一”的“一”就是一体的意思。它指的乃是我们上文所谓的“整体之仪”。我和天地万物都在这“并生”的整体之仪里。而这个整体之仪乃是一个创造或生命权能（太极、道体或场有自身）——一个“大我”的自我表现。这个创造权能的创造性是如何发挥的呢？它是通过乾坤两仪的仪用——一阴一阳或一阖一辟——而发挥的。所以乾坤两仪的合仪乃是创造性的枢纽——也就是《易传》所谓的“一阴一阳之谓道”里的“道”。这个“枢纽”、“道”或“道枢”并不是外在于天地万物的东西。它乃是内在于天地万物之中而为一切实存有的存在根据。道枢在我的形躯之中，也在我的心灵之中。但这个作为我生命根据的道枢又何尝不在他人的生命中——在这个世界里的所有具体事物之中。是的，道枢乃是一切仪体仪用的枢纽。而天地间一切具体事物就其为形与力的混合表现而言都是整体之仪中的“一偏之仪”，都是一个有独立性格的仪体。我们可别忘了仪体除了形和力的因素外，还有光的因素。我们现在应该说，仪体乃是一个形、光、力的混合体。说得明确一点，所谓“仪”者乃是形态与力态在一光态下的混合表现——这个“混合表现”就是一具体

事物所显的姿态。在《周易》的哲学里刚柔屈伸乃是形态的语言，阴阳明晦乃是光态的语言，而动静进退则是力态的语言。周易“仪”的观念就是通过这三种语言的统合而表达的。

所以《系转传》里“易有太极，是生两仪”中“两仪”的观念并不是一个单纯的，仅从形、光或力单方面而取义的观念。“两仪”可以泛指形态的两仪、光态的两仪或力态的两仪；但也可以指形、光、力三态混成中具有统合意义的两仪。这个统合的两仪究竟指的是什么呢？它指的就是那个开显和闭显的易道——也就是《易传》所谓的一阖（闭隐）一辟（开显）的变化之道。阖辟的易道变化乃是创造权能的仪的表现。一阖一辟皆是一形、光、力三态的混仪。

世界上所有的具体事物莫不在这开显与闭隐的易道变化之中。每一具体事物在其开显的过程中每一当下都呈现一种独特的姿态。这个“独特的姿态”乃是一具体事物作为仪体的基本定义。“姿态”就是一仪体的仪用。我们可以说一阖一辟的两仪乃是仪的“纵贯义”，而形光力三态的混仪则是仪的“横通义”。而一仪体仪用的横通纵贯则代表创造权能在场有整体之仪中之“合仪”。“合仪”就是仪用横通纵贯的统合——也就是仪的混仪义与两仪义的统一。仪用一观念最后分析起来只不过是一个合仪罢了。

锤钉入木——让我们举一个浅显的例子来说明吧。锤钉入木乃是一件在我们日常生活中常见的具体物事。“物事”就是因物成事的意思。所有事都是由物的相互作用组合而成的；事成之后一事的事相就隐没在其所成就的物相中了。“物事”和“事物”乃是可以互通的同义语，不过“物事”一辞的重点在物或由物生事的过程，而“事物”一辞的重点则在事或由事相转为物相的过程。其实，事和物乃是二而一、一而二的东西。事相中有物相，物相中有事相。这个“即事即物”的观念不正是怀德海本体论的核心的所在吗？

锤钉入木是一事，一切在这事里起作用的东西都是物——包括锤子、钉子、木板、拿锤子的手、挥动手的人等等所有对这事有直接或间接的贡献或影响的份子或因素。怀德海称这些构成一事的份子或因素为“与料”。所谓事者不过是这些与料的全体大用罢了，而事中与料或物的全体大用乃是一个由散漫无组织的“众多”而转化为一有独特性相——“与众不同”——的“一物”的创进历程。这个即事即物的创进历程就是怀德海心目中“实际存有”的真义了。

一事物所呈的物相和事相我们统称之为“仪”，“仪”就是一事物或物事所表现的姿态或情况。在锤钉入木一例子中，这一事之仪不只表现在锤子或钉子等的情状里，也表现在“事主”（执锤者）整个身心的形相姿态里。不只事中人物各有其独特之仪，此物事本身也具一独特之仪。此一事本身之仪也就是它的事相。事相乃是通过物相而显的，但一事之事相并不等于此事中所有物相之和。此乃因事本身有其独特的姿态，此独特的姿态或仪在其独特之处乃是超越此事中任何物相的——包括全体物相在内。再者，一物事的整体姿态——它的全部物相事相——乃是一个非常复杂的仪体——一个可以从无数角度和层次来分析的混仪。混仪里可以仪中有仪、仪外有仪。混仪里有属于意识作用的仪，也有属于非意识或超意识作用的仪。我们可以从自然科学的观点来看混仪，或从社会科学的观点来看混仪，或从艺术宗教的观点来看混仪，当然更可以从哲学的观点来看混仪。哲学家所看到的——或所应看到的——乃是混仪的本质之真。这本质之真在哪里呢？它就在我们上文所讲的仪的纵（贯）横（通）义里。所有混仪都是复杂的仪体，但复杂之中却又并非无简易之处。一方面，一切物事的混仪都是一形、光、力三态的合仪，而这个混仪中的合仪却不过是阖辟两仪的表现罢了。因为所有物事都是一个不断开显、不断闭隐的易道变化的历程啊！

仪体的分析：宇宙 论和心性论的内在关联

形光力的合仪——这就是《易经》语言里所谓的“象”。《易经》里“卦”、“爻”、“象”三个主要观念其实是可以有非常精确的定义的。“卦”代表什么呢？很明显的，它代表的乃是一物事的仪体——一个错综复杂的混仪。“象”就是在这错综复杂的仪体仪用中由形光力三态的统合所表现出来的现象或姿态。“象”和“爻”乃是对称的一对观念。“象”着重卦仪（卦之仪体）的横通义，“爻”则着重卦仪的纵贯义。“爻”是相交的意思；它指的乃是两仪在卦仪里的相互作用和相互交替。两仪的相交表现在形态上的就是刚柔屈伸的爻相，表现在光态上的就是阴阳明晦的爻相，表现在力态上的就是动静进退的爻相。这三面爻相乃是任何卦体“物事”所有的。因为形光力三态乃是构成所有事物的混仪的基本条件。但才说“爻相”，象的观念也就立即被涵摄在里面了。爻和象是无法分开的：见爻必见象，见象必见爻。形光力三面爻相已经是象了。不过我们所谓“象”者可以有广义和狭义两重意思。广义的“象”指形光力三态的混仪，狭义的“象”则指在一卦或物事的混仪中由两仪统合后所表现的独特之仪或姿态——亦即上文所谓的“合仪”，一事物的整体之仪。这个合仪、整体之仪就是《易经》的“卦象”。《易经》里有卦象与爻象之分。其实卦象和爻象所代表的都是物事的整体之仪。只不过卦象是从一物事的有始有终上而观其整体之仪，而爻象则从事物发展的某一阶段或某一层面或角度上而观其整体之仪。不过事物无绝对的终始，卦象与爻象的分别也就不是绝对的了。

现在有一个问题必须在这里澄清一下，我们以形、光、力三态的混仪为一切仪体的基本条件。读者也许会产生这样的错觉，以为我们所讲的只是一般所谓的“物理现象”。但我们在上文有“心之仪”的说法。在锤钉入木的例子中，我们把执锤者的心灵状态也包括在此物事的整体之仪内。很明显的，我们所讲的仪或仪体乃是一个涵摄心物的观念。不过这种讲法还是不够的。世界上有些东西是很难把它直接归纳在心或物的范畴内的——譬如符号世界里的数字、几何图形、语言文字等等。但这些非心非物的符号也是一种仪——一种抽象的仪体，而这些“符仪”在心灵世界和物质世界的仪用乃是决定人类思想和文明的重要因素。但形、光、力三态的混仪也是心仪和符仪的基本条件吗？这是一个关键性的问题，我们必须给予一个妥善的处理。

首先，我们应该立即指出我们所谓的“形、光、力”在其第一义上乃是一个非常素朴的观念。我们要知道这三个字的意思就必须暂时摒弃我们后天所得的科学智识和哲学信念而把心灵还原到原始的纯朴境界里。在我们原始的素朴经验里，形、光、力指的是什么呢？“形”就是形躯——我的形躯、他人他物的形躯。形躯可以有許多不同的形态或情状，但我们可以经验到的基本上只是刚直（伸）或柔曲（屈）两种形态而已。形躯是不断变化的东西，而变化的基本情态——动静进退——都是力的表现。“力”就是维持现状或造成差别的力量。刚直属形，维持刚直不变属力。柔曲是形，由刚直而柔曲（致曲）或由柔曲而刚直（诚）的变化则是力了。可见形和力是不可分的：形无力则无以成形，力无形则无法表现，即形即力——这是人类素朴经验里所显的实理。

光乃是介于形与力之间的东西。它们之间的密切关系在《易经》的泰古语言里已经有甚深的体会。这一点我们在上面已简括地论述过了。光的语言就是《周易》里阴阳明晦的语

言。事物的阴阳明晦在泰古人的经验里乃是和形躯的向背屈伸分不开的。阴阳由于向背，明晦由于屈伸。《道德经》里“万物负阴而抱阳”一语的泰古原义指的正是这光态（阴阳）与形态（抱负＝向背）的密切关联。由于力态乃是形态的动静进退与刚柔屈伸所本的力量，光态与力态也就同时密切地连在一起了。在《周易》哲学里，形、光、力三态乃是场有宇宙创造权能的三面。而我们所谓的“创造权能”就是《易经》哲学的“天地”或“乾坤”。创造权能乃是决定宇宙间一切存有的权和能。这里要注意的是“权能”观念与上文所谓“力”的观念的分别。“力”是相对于“光”和“形”的权能，而不是权能自身。换句话说，权能乃是一统合形、光、力三态的观念。一物事的形、光、力的混仪乃是一创造权能的整体之仪。而这整体之仪最后分析起来却又只不过是乾坤两仪的合仪罢了。

“乾”就是阳刚的权能，“坤”就是阴柔的权能。阴阳是光态的语言，刚柔则是形态——也间接是力态——的语言。“阳刚”合言，“阴柔”合言——这是易学和《周易》哲学思想发展过程中的一个转折点。说得夸张一点，中国人——中华民族——的哲学智慧就是在乾坤思想的发展过程中而趋于成熟的。

其实这样讲一点也不夸张。一切哲学智慧在其根源处只不过是“直曲的智慧”——在直和曲的关系上用心的智慧，而中国人在直和曲的关系上从开始就有既深刻且明确的体验。伏羲氏划八卦所本的两个基本符号——不中断与中断两划（—与—）——所要表达的不正是直和曲的两个基本观念么？很明显的，这两划所代表的原是我们形躯的两个基本状态。不中断的一划代表“伸直”的状态，中断的一划代表“屈曲”的状态。为什么以中断代表屈曲呢？因为凡曲必有断，曲乃是由方向之转折而成的；方向之转折就是断了。但断划之不连或断处还有另外一层意思。断处是一虚空。这虚空不只表示屈曲而已，它还代表直中所潜存的屈曲可能性，正如不断之直划不仅代表直而已，它

还涵有持续不断的可能性在内。“可能性”是抽象的说法，具体的说法就是潜在的力量。这个“力”的观念在《彖传》的诠释语言里就已经很明显地表达出来了。伏羲的断与不断两划在《彖传》里就变为刚柔、健顺或屈伸的直曲语言。刚或健不只是直而已，它还有直之持续不断的意思。柔和顺不只有屈曲的意义，它还有直而能曲或伸而能屈的意义。换句话说，《彖传》诠释两仪的语言已经把力态的意义涵摄在形态的意义里面了。以阴阳为两仪乃是在《系辞传》里才开始被确立的，以光态的语言来涵盖形态和力态的语言从思想史发展的角度来看乃是一件很自然的事。^①

《易传》以刚健为阳、以柔顺为阴乃是以直为显、为明，以曲为阴、为晦的意思。在泰古人的素朴经验里，此中所含的道理乃是最简单不过的，因为事物之明晦显隐乃是随形躯之屈伸变化而来的。当我们把身子屈曲起来时，我们在身边直立时所有的广大视野就立刻大大地收缩了；直立时所见的事物立刻随着屈曲的形躯消失了、闭隐了，或显得晦暗不明了。这个每一个刚学会站起来走路的婴孩都会体会得到的重要道理我们大人早就把它遗忘了。

①光态语言乃是意识心在语言里的象征体，意识心的自觉和光态语言的发展乃是一事之两面。意识心的自觉始于视觉作用的自觉。从视觉意识的立场来看，形态和力态乃是在光态的仪相里呈现的，故形态与力态的语言每为光态语言所涵盖。光态与形态、力态的关系相应于主客或能所的关系。在思想发展的历程里，主体或能的自觉必然发生在客体或所的认识之后，这就是为什么光态仪的两仪要比形、力态仪的两仪为晚出。在希腊哲学史里我们也可以找到类似的情形。早期苏格拉底的哲学家如泰利士（Thales）、安那塞曼德（Anaximander）和安那塞门尼斯（Anaximenes）的宇宙论与自然哲学思想基本上乃是通过形、力态的语言来表达的。光态语言的出现乃是以赫雷克利塔（Heraclitus）和巴门尼德斯（Parmenides）两巨擘所代表的中期苏格拉底哲学的特征。海德格以赫、巴两氏为西方存有哲学和形上学传统的真正创始者，此乃因海德格本人的存有思想正是以光态语言（意义开显的语言）为基础之故。

有曲必有隐，而曲和隐乃是“成私”的必要条件。中文里“隐曲”、“私曲”和“隐私”等辞语正是从曲、隐、私三者的密切关系中取义的。人的形躯不能老是直立着，形躯的许多操作和活动必须依靠不同程度的弯曲状态始能完成。这就是《中庸》“其次致曲”的原始意义。“其次”是次于“至诚之道”的意思。“至诚之道”指的原是至直（诚）的形躯（道）。若用“体用”的语言来讲，则“至诚之道”（直立的形躯）是体，“致曲之道”（弯曲的形躯）是用（形躯的活动操作）。我们要弯着身体才能把地上的东西拾起来。每一个活动有它自己的目的——这个为一活动所特有的目的就是此活动之“私”。换句话说，一活动的致曲的目的乃所以成其私。但有曲必有隐，“私曲”（私中之曲）和“隐私”（私中之隐）实不过是一活动之两面罢了。

由此我们可以知道《易传》里所谓的“一阴一阳”之道和《中庸》里的“至诚／致曲”之道其实是一样的东西。《易传》里的“乾”道或“天”道就是《中庸》里的“至诚”之道，《易传》里的“坤”道或“地”道也就是《中庸》里的“致曲”之道。乾道、天道、至诚之道指的原是我们直立的形躯和通过这直立的形躯而开显的刚直权能，而坤道、地道、致曲之道的本义则是弯折的形躯和由此而开显的柔曲权能。所不同者，《易传》是站在宇宙论的立场来立论，而《中庸》则是从心性论的观点来立论。不过在中国的哲学传统里这个差别并不重要。不只不重要，把它过分强调就很容易引起严重的错觉或误解了。这因为在中国哲学里宇宙论和心性论是无法分开的：没有离开宇宙的心性论，也没有离开心性的宇宙论。而心性宇宙之不可分，心性宇宙之打成一片，又是如何可能的呢？这个问题的答案就在我们这具“诚曲能明”的形躯上面，因为它乃是宇宙与人的心性在场有中相合的枢纽啊！

在《中庸》的心性论里“诚”乃是人生命里追求自我完成的力量。“自我完成”就是自直的意思。为什么“完成”有直的涵义

呢？理由很简单，所有物事之所以有成都是由活动的一致性而来的。这里所谓“一致性”指的乃是活动过程中基本方向的始终如一或不断。譬如以弯身拾物为例，假如形躯没有朝同一目的（所要拾取之物）而动作的话，这个活动怎会有成呢？所以，一切有成都是由活动之用直而来的。从此活动之整体而立论，从此活动之作为一权能主体而立论，一活动之用直也就是此活动主体之自直——或自诚。这自诚活动中之目的正是怀德海哲学里“主体鹄的”（subjective aim）的含义。

那么“诚”字为什么从“成”又从“言”呢？古人对“一致性”的体验当以形躯之常直为首。其次就是语言运用中之用直了。假如我们所说的话随时变更其所指的话，言语也就不可能了。所以“诚”字以成言取义。但当然《中庸》里“诚”的概念乃是超越与语言之“诚”的哲学概念。这个“诚”乃是彻上彻下把心性宇宙连成一直的统体之诚。这个统体之诚既是形躯之诚，也是言语和心性之诚。其实才说“言语之诚”，“心性之诚”就已经包含在里面了。这因为言语与心性乃是密切相关的。对古人来说，语言作用也就是心灵作用；表达语言状态的字或辞语也同时是表达心灵状态的。换句话说，符仪（这里专指语言）也就是心仪了。

1.7

天地细缊与“太极图”： 场有哲学的心法

现在我们要问：形、光、力三态的讲法也适合语言和心灵的仪用吗？假如形、光、力三态的混仪为一切仪用的基本条件，那么符仪和心仪的作用也就不能例外了。是的，符仪和心

仪一样也是形、光、力三态的混仪。只是在讲符仪和心仪的时候，“形”、“光”、“力”三辞的意义就须相应地有不同的解释了。

首先，我们应该再次指出我们所谓的形、光、力并不是自然科学里的物理现象，而是人类素朴经验里本有的原始状态。事物的明晦显隐乃是人类的共通经验——这就是我们所谓的“光态”。由五官的感觉作用而呈现的仪相（形）固然有光态，由认识心或理解心的认知作用所辨识的仪相也一样有光态。在我们的记忆、想象和思维作用里不是同样有明晦显隐么？在感觉中所开显的仪相我们称之为“形”。但在认知作用（包括记忆想象在内）里所呈现的意象、意识或意义也同样有其仪相——一种无形之“形”或抽象之“形”。假如我们把“形”作所显者（相）解，则一切意象或观念无疑的也是一种形态。其实一切有结构可言之物（无论具体或抽象）都是有形相的。如此在语言活动中所显的符仪也是有形相可言的了。

可是力态在符仪心仪的作用里又应该作何解释呢？“力”原指形躯的动静进退中维持原状或造成差别的力量。这个力量在《周易》——和以后整个中国哲学的传统——里就叫做“气”。“气”乃是创造权能中之“能”的具体化。创造权能（生生之德）乃是兼理气而言的。创造之权在“理”，创造之能则在“气”。“气”的表现乃具体事物中之活动变化：“气”乃活动变化之能。虽然在心仪符仪的作用里所显的仪相通常含有抽象的成分（例如观念或符号所象征的意义），但心、符的作用本身却是具体的、有活动变化可言的。而心仪、符仪中的活动变化实较形器世界里的活动变化激烈多了，也复杂多了。

我们的结论是：形、光、力三态的混仪乃是内在于一切仪体仪用的基本条件。但一物事如何在它的混仪里成就它的独特的姿态、它的独特之仪呢？这个问题的答案我们已经重复多次了。一物事的独特之仪乃是乾坤两仪合约的结果。《系辞传》所谓的“天地絪縕”，指的就是这个合约的作用。

“絪縕”就是合的意思。“天地 絪縕”就是刚直权能（天／乾）与柔曲权能（地／坤）的和合。这里“和合”实在兼有相互和相合两重意义。一物事之所以有可能、之所以有成，都是由乾坤两种权能的和合而来的。一切有成都是刚直权能的自诚（自直）。你不朝着目的地努力前进如何能抵达目的地？但所有物事都是在一特殊处境下进行的。而在特殊处境下的活动必然受到此处境中特殊条件的限制。所以凡直必有曲；自诚和致曲乃是一切活动或具体权能的两面。曲所代表的正是特殊环境的限制和自诚活动在此限制下必有的转折。你遇到障碍物就必须转弯趋避才能达到目的地，这“转弯趋避”就是曲了。这个曲乃是直中所有的，所以可称之为“直中之曲”。直中固然有曲，但曲中又何尝没有直呢？当你转弯趋避时，你必须朝一有利的方向前进。相对于你最后的目的而言，这趋避的活动诚然为曲，但这致曲本身却是一自诚或自直的活动，不然你就不可能趋避成功了。由是直中有曲，曲中有直；没有直和曲在活动中的和合不只无变化可言，也无物事可言。在泰古人的素朴经验里，直曲权能的互相涵摄首先是通过形躯的屈伸进退而被认知的。我们可称之为“原始的絪縕观念”。《易传》里“天地絪縕”的观念乃是从这原始絪縕观念朝宇宙论的方向发展而成的。但直曲权能的互相涵摄不只在自然宇宙中开显，也同时人在心灵活动中开显。所以原始的絪縕观念也就自然地发展为心性论上的絪縕观念——这就是《中庸》所走的思想路子。《中庸》里“至诚”与“致曲”的关系相当于《易传》里“天”（或乾）与“地”（或坤）的关系：两者都是在直曲权能的蕴合处而立论的。不过《易传》的“絪縕论”基本上用的是宇宙论的语言，而《中庸》的“絪縕论”则主要用的是心性论的语言。但在中国哲学里——我们已说过多遍了——宇宙论和心性论乃是分不开的、打成一片的。《中庸》所谓的“至诚致曲”之道固然是即人道即天地之道，而《易传》所谓的“天地絪縕”又何尝不落实在人的身心

生命中而有其心性论上的意义？时贤已渐能看到《易传》与《中庸》间的密切关系，但由于缺乏对泰古哲学语言的认识，这个密切关系的主要关键在那里也就无法清楚地勾划出来。

让我们重复一遍吧：“天地絪縕”就是直曲权能的和合或互相涵摄。直曲权能的絪縕乃是一切仪体仪用的本质（仪体正是以絪縕为“质”的）。一切仪体都是形、光、力的混仪；这个絪縕本质所规定的正是形、光、力三者之间的关系。换句话说，直曲权能的涵摄关系不只包括屈伸（包括形躯和心灵的屈伸）的涵摄关系，也包括明晦的涵摄和动静的涵摄关系。譬如《易·象传》“天行健”一语与《中庸》“至诚无息”一语意义上是相同的，同是以“直”配“动”的语言。一切事物之所以有成乃是由刚直权能的自直或自诚活动而来的，所以天道（直的权能）必从动而无息处显。至于地道（致曲的权能）则代表天道在具体环境中所受到的限制，因此它的作用乃是静而非动的。天道之动相也就是事物的事相，地道之静相也就是事物的物相。但事物的物相是不可分的。事相起于物相，物相生于事相：这就是《易》学里“一动一静，互为其根”的意思了。

又《中庸》不只以“诚”（直）配“动”，也同时以“诚”配“明”，这和《易传》以“刚”（直）配“阳”如出一辙。为什么“诚则明”呢？“诚”就是忠于自己，而“忠”就是自直其心的意思。人必须自直其心才能看得清楚他自己和与他发生关系的他人他物，正如人身在直立正视时才有明确的视野一样。“不诚”就是自欺，也就是心的不能自直。这样我和自己的关系就歪曲了，我和他人他物的关系也跟着歪曲了，我就再也看不清楚自己和他人他物了。所以不诚也就不明，《易传》以阴柔相配就是这个意思。此中所含的絪縕原义我们在上面讨论曲、隐、私的密切关系时已经交代过了。其实和动静一样，明晦或阴阳在直曲权能的絪縕里也是一个互相涵摄的关系。无无曲之直，因此也无无晦之明、无无阴之阳；无无直之曲，因此也无无明之

晦、无无阳之阴。形躯直立时负阴抱阳、前明后晦；有所见即有所不见。即以前面所抱之阳而论，所见之明只是一个远景的轮廓之明，而非近观才可以获得的细节之明；这是阳中有阴、明中有晦。反之，当我们弯下身躯往地上拾物的时候，直立时的远景轮廓之明也就消失了，但我们也因此能看清楚地面上的东西：这就是阴中有阳、晦中有明了。这阴与阳或晦与明的互相涵摄不正是大家所熟知的“太极图”所要表示的观念吗！是的，“太极图”所要表达的正是《易》学里“天地絪縕”的观念，现在大家已习惯了用“阴阳”的语言来讲“太极图”，这原是没有问题的。但我们这样讲时可别忘了“阴阳”一辞的意义有广义与狭义之分。狭义的“阴阳”与晦明同义。广义的“阴阳”乃是泛指在天地絪縕中一切互相涵摄的两极性——由乾坤两仪或直曲两种权能所决定的两性。“太极图”的精义当然要以广义的“阴阳”来解释。

“太极图”的精义——“天地絪縕”的精义——也就是场有哲学的精义。“太极图”虽以“太极”为名，但它所象征的却是道体（场有自身）之兼具“太极”与“太和”两重意义。我们在上面已经提过了，“太极”乃是就道体之为仪体而言的，而“太和”则是就道体之为仪体而言的，而“太和”则是就道体之为宜体而言的。道体乃一“宜仪体”或“仪宜体”——一个“即宜即仪”或“即仪即宜”之体。“宜”是道体之性，“宜体”就是性体；“仪”为道体之相，“仪体”就是相体。性相合言——以道体为宜仪体或性相体：场有哲学的精义和心法都在这里了。

我们这里所谓“心法”有其特殊的意义。我们以一切事物之“即宜即仪”而言“法”，也同时以事物之“即宜即仪”而言心。换句话说，“心”和“法”都是性相合言的、都是从事物之为宜仪体或性相体而取义的。所不同者，我们乃是就宜仪或性相之可分处而言“法”，就宜仪或性相之不可分处而言“心”。性相宜仪：可分为法，不可分为心。以心之“不可分”御法之“可分”——这

就是场有哲学里“心法”的意义了。

读者当看得出来，我们这里“法”字的用法乃是从佛家那里借来的。以“法”字泛指一切事物乃是佛学里“法”（dharma）字的一个重要的意义。宇宙间所有物事或事物——场有者——都是宜仪体，兼具性相两面。但“事物”或“物事”一辞的意义里相的气味较重，不象佛家“法”字那样性相宜仪俱重，这就是为什么我们要借它来点出场有哲学中“性相双行”或“宜仪相偕”的真义。不过佛家的空宗以事物之“如幻如梦”为“假”，在场有哲学里则是万法皆真，天地无“假”法可言。如幻如梦的世间法其本身都是一仪体，莫不各为一独特之仪。再者，对梦幻世间的执著固然表现一心灵的仪态，而佛家所最后要求的无执心又何尝不有其仪相。但宜仪相偕，性相双行：有仪则必有其所以为仪之宜在。换句话说，心之仪本身就是一种法，而万法之中所有独特之仪都有其独得之宜。既有其独得之宜又怎会没有真实性？怎会是假的呢？因为“得宜”乃是一切真实性的本质啊！

这就是为什么怀德海以为任何物事就其本身而言都是真实的了。说得具体一点，天地间无假法乃是因为万法在天地絪縕之中莫不有其当下之时位和寓于此时位的缘会中的当下之用。

“How does it fit in here?”（它在此有何作用？）——这是怀德海在阐释他的“实际存有论”的实际存有观念和价值观念时所作过的精警提示。一物事的当下之用——它在此时位中的宜或“fitness”——也就是此物事的当下的真实性与价值。这里“当下之用”应该包含“自我享用”和“为它所用”两层意思。一物事在完成其自己的历程中所发挥的一切作用都是“自我享用”；当此物事成事之后而为继起物事之与料时，它的作用就转为“为它所用”了。

第 2 章

异隔、同独与同融： 意识心与曼陀罗智

2.1

法与心（可分与不可分）： 意识心的三大倾向

为什么我们以“法”为可分，以“心”为不可分呢？这里“可分”和“不可分”究竟是什么意思呢？“分”有分别、分析、分割等意思。事物的性相宜机的确有其可分别、分析之处。锤钉入木：锤子、钉子、木板、执锤的手都是性相互异的宜仪体或（我们所谓的）法。可分就是“有隔”了。所以“法”的基本定义就是“有隔”：我们以性相宜仪之有隔处而言法。但事物之有隔并不妨其为有融。“融”就是融通、融会、融异的意思。“有融”乃

是就一事物与它事物之关系处而言的。说得具体一点，一事物之“有融”乃是此事物与事物在性相宜仪上的感通之和。“有隔有融”——这是一切法在其有限法体（宜仪体）上所具的实理啊！

“有限”就是有间隔、有障碍、不具足、不圆满的意思。当我们从法的观点来看场有世界时，总难免有把事物孤立起来看的倾向。这个倾向是很自然的，它的根源乃在意识心之“感异成隔”。有隔就会有感通的障碍，就会产生“宜”与“不宜”的对立。既有不宜也就有不足，也就是不圆满了。所以感异成隔——或简称“异隔”——的心态乃是哲学里的一切二元主义与绝对主义的来源，因为异隔心态的极端发展必然是“有隔无融”的观念、“有隔无融”的哲学。

但异隔的心态只不过是意识心的一面罢了。意识心固然有感异成隔的倾向，但也同时有“感同消隔”的倾向。“同”乃是“异”之反，感同则必绝异；同而无异就是“独”。没有异就当然不会有隔，但这样一来融的意义也随着消失了。因为无异无隔也就无彼此之分、无个体事物可言，而“融”却是建立在事物的互相感通上的。由是“感同成独”——或简称“同独”——的心态其极端发展必然是“无隔无融”的观念、“无隔无融”的哲学。

不过不管“异隔”或是“同独”，凡是“无融”的哲学都有虚无或虚幻主义的成分。盖事物之所以为“实”——有限法体之所以具“实理”——正在其有融处。“实”乃是从事物之感通量格而来的。“有隔无融”固然是虚而不实，“无隔无融”又何尝不一样是虚而不实？当然，从人类文化和思想的发展史上来看，虚无虚幻的思想并不完全是负面的东西。它们在人类生命的创造历程中曾经扮演过一个非常重要的角色——也有它正面的价值。其实，在某一义上来说，虚无或虚幻意识也是真实的，这因为在创造权能的历程里——在刚直和柔曲权能的细缊中——确实可以体认到有虚无或虚幻的一面，我们可以说，虚无或虚幻乃是

依道体之实而有的。这样说来，虚无或虚幻主义也是有存有根据的了。

感异成隔和感同成独乃是意识心“同异分途”的两大倾向。哲学对真理的追求无可避免地受到这两大倾向的影响或支配。但异隔心态或同独心态支配下所见的真理都是片面的真理，而非整全的真理；都是以虚为实的真理，而非一如其实的真理。因此，我们只能说异隔或同独的心态乃是追求真理的“副根”，而非追求真理的“正根”。那么追求真理的正根在哪里呢？它就在意识心之与道心相合处——在它的“感一如实”的心态里。而这感一如实心的发用已经是道心的发用了。

现在我们可以解释以性相宜仪之不可分而言“心”的意思了。“感一如实”中之“一”就是不可分。这个不可分之“一”指的是什么呢？它指的不是别的，正是我们前面说过的道心——或说得更明确一点——“道心”一辞中的“道”。“道心”乃是以道为心的意思。而以道为心也就是以一为心。这个“一”不是与多相对的一，也不是等同于同而与异相对的一。那么这个“一”是否就是无对的意思呢？错了。我们才说“无对”不就已经和“有对”相对了吗？那么我们以性相宜仪之可分与不可分来区别法与心也是不妥当的了。因为可分与不可分本身就是一个分别啊！

是的，我们是不可能超越相对性的。对场有哲学来说，离开相对性就没有存有，也没有真实可言。一切事物都是依场而有的，而“场”正是事物的相对相关性的所在。这最重要的一点我们一开始就指出来了。其实，场有自身与场有者的分别、道体与形器的分别或心与法的分别正是依相对性的可能而有的。那么我们上面我谓的以“一”为心究竟是什么意思呢？

我们以“心”为不可分的讲法仍是不够妥当的。我们应该说：心为不可分而仍无碍其为可分。这里“无碍”两个字最吃紧，因为场有哲学最精微的道理都在这两个字里了。这个“无碍”——相对性的无碍——就是我们所谓的“场有自身”、“道”或

“心”：也就是那个“一”的意思。不可分而无碍其为可分，可分而无碍其为不可分；一而无碍其为多，多而无碍其为—；同而无碍其为异，异而无碍其为同，无对而无碍其为有对——这就是“—”、“道”或“心”。所以心与法的分别其实就是无碍与有碍的分别。我们以性相宜仪或法体之有碍处而言法，而以性相宜仪或法体之无碍处而言心。如是无碍而无碍其为有碍，有碍而无碍其为无碍：这叫做“以心御法”——也就是我们所谓的“心法”、场有哲学的心法。我们的心法乃是从—之无碍而来的。《易传》所谓的“贞于—”，庄子所谓“道通为—”——指的都是这个无碍的“—”。《大乘起信论》所谓的“一心开二门”中的“一心”不正是以—为心么？而《华严经》里“事事无碍，理事无碍”所显的“—真法界”更是把场有哲学的心法发挥得淋漓尽致。《华严经》理事之分相当于我们所谓的仪宜之分。“事事无碍，理事无碍”也就是“仪仪无碍，宜仪无碍”。以一心之无碍来看场有世界——这就是“—真法界”了。

用《易经》的术语来讲，“事事（仪仪）无碍”就是太极，“理事（宜仪）无碍”就是“太和”。说得更贴切一点，“事事（仪仪）无碍”所表示的乃是一切法之有碍而无碍其为无碍。“理事（宜仪）无碍”所表示的乃是道体之无碍而无碍其为有碍。换句话说，太极和太和的含义正是直接从场有哲学的心法中开出来的。不过，就场有之为“无碍”处言之，则太极也就是太和，太和也就是太极了。后来周敦颐有《无极而太极》的说法，则是就一心之无碍处而言“无极”，而以一心之落实处而言“太极”。“无极而太极”正是直接以“感一如实”的心态为根据的。

我们在上文指出意识心除了有异隔和同独两大倾向之外，还可有“感一如实”的倾向。什么叫做“感一如实”呢？《系辞传》里有“寂然不动，感而遂通天下之故”这么一句话。我们认为这句话所要表达的正是“感一如实”的精义。“感—”就是感于一心的无碍。这一心的本身是无变化可言的，它只是一个通透

的、彻底的无碍——只是一个“寂然不动”。但这个寂然不动的无碍却是一切事物——一切法——成事的根据。可是我们可别误会了，以为言寂然不动的一心乃是外在于万法的一个绝对超越的存在。一心和万法是无法分离的，但一心之所以为一心正在万法之无碍处。离开了具体事物的无碍哪里还有一心可言？所以离万法而言一心（或离形器而言道体）无不流于断灭顽空的境地。感一而不能如实乃是一切虚无或虚幻主义的根源。

要如实就必须回到易道变化的宇宙里、回到天地絪縕的混仪世界中。“实”就在事物之感通融会里——换句话说，在乾坤（直曲权能）互相涵摄的无碍实理中。这乾坤无碍实理也就是《系辞传》所云的“天下之故”。“寂然不动”就是意识心的由感于一而贞于一。意识心必须贞于一始能与道心或一心相合。但贞于一是不够的，感一贞一的意识心必须落实于乾坤的无碍实理中始能“通天下之故”：感一如实的意识心才是真正的道心。

所以感一如实的心态必然是一种“同融”的心态。所谓“同融”乃是融中求同或同于融中的意识。“同融”与“同独”不同。“同独”中的“同”乃是一个无隔无融的寡同，而“同融”中的“同”则是一个有隔有融的共同和会同。事物之有异有隔本在乾坤的无碍实理中，是不可能抹杀得了的。所以尽管同独的心态始于意识心之感同而绝异，其结果则必因独而成隔。当意识心自囿于寡同的心态而又无法抹杀异隔的宇宙时，矛盾与虚妄的心境就会同时产生了。

在异隔与同独两大倾向间的同融心态——在有隔无融与无隔无融间的感一如实心态——乃是一切中道哲学的根源。感一如实就是同融中道。中道哲学的精义可以用四句话表达出来，即：一心无碍，圆融俱足；天地絪縕，诚仪隐机。这四句话的含义就是一心与主宰心的结合。读者应还记得，我们所谓的“主宰心”乃是属于权能主体的。主宰心的具体表现乃是创造权能在天地絪縕中的感通与化裁作用——也就是《周易》“复”卦

里所谓的“天地之心”——或宋儒所谓的“寂感真机”。“天地之心”就是天地生物之心——也就是创造权能（生生之德）通过乾坤或直曲的涵摄关系所显的创造性、易理或易道。我们虽然用“主宰”这两个字来描述天地的创造性，但却无意强调这两个字所隐含的意识作用和意志作用。离开了为意识心所支配的人类，天地的创造性或主宰心——正如道家告诉我们——基本上是无意识的、无为的、自然的。当然，意识和无意识或超意识的关系如何乃是一个非常复杂的问题。它所牵涉到的乃是直曲权能的细缊中形、光、力混仪的本质问题——亦即明觉心在整个场有世界中的地位问题。场有哲学的心观并不把明觉心等同于意识心。明觉心是属于一切有情的：有感通就有明觉。有有意识的感通，有无意识的感通，有超意识的感通——所以明觉心可以在意识、无意识和超意识三个层次里发用。我们以创造性的化裁作用言“主宰”，以创造性的感通作用言“明觉”。但化裁与感通乃一事（创造性之“能事”）之两面，主宰心与明觉心亦不过是一心之两面罢了。

2.2

道心与茧心：曼陀 罗智的方圆作用

这个“心”——这个即化裁即感通的创造性——我们亦可称之为“茧心”。这个“茧”字用的当然是隐喻体的语言。我们称创造权能的感通化裁性为“茧心”乃因为在天地细缊中事物的化裁感通乃是一个自我限制、自我完成和自我超越或转化的历程——正如春蚕自缚的作茧过程一样。茧心在春蚕的生命里自然地、无为地作茧，但在人的生命里则是通过意识心的诚仪而有

为地作茧：一切有情或有生命的存有都是一个茧心的作茧历程。不过我们这样讲，无论对《周易》或怀德海来说，都是不够的。茧心的作茧作用何只限于有情、限于普通所谓生物的层次？天地的创造权能乃是属于整个大自然的，因此创造权能感通化裁的创造性——茧心——也是无所不在的。我们可以这样说，在《周易》和怀德海的哲学里，以创造性的感通化裁取义的茧心乃是“心”的基本义。这个“心”，如前文所言，就是《周易》“复”卦里所谓的“天地之心”，相当于怀德海哲学里为一实际存有的本质的“主体性”。创造权能的运作——亦即茧心的不断作茧——乃是一个诚仪隐机的创进历程。这“创进”（creative advance）乃是怀德海宇宙论里的一重要观念。天地（生物）之心的自诚不息亦即是创造权能通过茧心作茧作用的创进历程。怀德海曾以“生者对死者的化裁”（The appropriation of the dead by the living）这句既具体而又精辟的话来点出这创进历程的基本结构。仔细分析起来，这句话正是我们所谓“诚仪隐机”的意思。^①

现在让我们回到同融心态的讨论吧。同融的心态，如前所述，乃是基于意识心感一如实的要求。“感一”是一回事，“如实”又是一回事。“感一”的要求就是“贞一”——换句话说，就是与一心的无碍相合。但一心的无碍只是道心的一面——纯净的一面。道心是无碍而无碍其为有碍，有碍而无碍其为无碍的。我们乃就道心之纯然无碍处而言一心。但道心的纯然无碍是不能离有碍的乾坤宇宙而言的。一心之存然无碍固然是道心，宇宙心（茧心或主宰心）之天地细缊、诚仪隐机又何尝不是道心？因此感一贞一的意识心必须落实于宇宙心的细缊作茧作用才是真正的道心。说得简明一点，同融或感一如实的心态所要求的

①这是怀德海在他的代表作《历程与实在》（process and Reality）前言中的一句名言。

乃是茧心与一心的相合。必须这样，意识心对真理的追求始能到达圆融俱足的境界。

佛教密宗里有一个很有名的，名叫“曼陀罗”（mandala）的图形。这个图形乃是由圆形和方形的图案组成的，一般以“圆方圆”◎为其基本结构——即一个“方中有圆，圆中有方”的结构。我们以为曼陀罗所象征的正是我们所谓的“道心”——或一心与茧心的结合。圆形所代表的乃是一心的纯然无碍，而方形所代表的则是由茧心所主宰的间然有碍的乾坤宇宙。但一心与茧心并不是两个可以分离的物事，而只是一个道心的两面。在道心圆融俱足的境界里纯然无碍的一心并无碍于茧心之有碍——这叫“圆中有方”。另一方面，茧心的有碍亦无碍于一心的纯然无碍——这就是“方中有圆”了。道心是无碍而可有碍，有碍而仍无碍的：曼陀罗“圆中有方，方中有圆”所象征的正是这个道心圆融俱足的境界。

以上是曼陀罗的静观。“静观”所代表的乃是道心的本然。在道心的本然里一心和茧心是不可分的、混然一体的。但在人类意识心同异殊途的心态里，一心和茧心是可以分开的。一般说来，异隔的心态比较容易把握到支配乾坤宇宙的茧心，而同独的心态则比较容易体会到纯然无碍的一心。因此富有异隔心态的哲学必重茧心而轻一心，而以同独心态为主的哲学则必重一心而轻茧心。这同异殊途的心态和哲学都是偏向一方的。有偏就很难把握到道心的圆融俱足的境界。只有在感一如实的同融心态里才能对道心的即一心即茧心的中道实理有适当的体会。不过有偏也好，无偏也好，意识心实在无时无刻不在道心的笼罩之下，无时无刻不受到道心曼陀罗作用的支配。所谓“曼陀罗作用”就是道心在意识心中方圆交涉所起的作用——也就是一心之于茧心或茧心之一心所起的作用。这时曼陀罗所象征不再是道心的本然，而是道心在意识领域中的应然。前者是曼陀罗的“静观”，后者则是曼陀罗的“动观”。静观所得的曼

陀罗乃是“圆中有方，方中有圆”的静态真理，而动观所见的曼陀罗则是“圆而自方，方中求圆”的动态真理。人类的智慧——尤其是哲学的智慧——乃是由道心在意识心中通过曼陀罗的动静作用而产生的。因此智慧的本质就是道心的“曼陀罗智”。人类对真理的追求乃是由于道心的曼陀罗智的作用。这个作用的程序或方式乃是以方圆的关系为基础的——我们就名之为“方圆程式”吧。曼陀罗智的作用有动静二态，故方圆程式可分为动静两式：

方圆静式：圆中有方，方中有圆

方圆动式：圆而自方，方中求圆

由是曼陀罗智的全体大用即可以此“方圆二式”表之。

道心无碍而可有碍：这是圆中有方。但纯然无碍的一心如何与有碍的蜚心相交涉呢？这就要靠曼陀罗圆而自方的智慧了。这种智慧不是凡夫俗子所能有的：它是属于神、佛或圣者的。譬如释迦对众生方便说教所本的智慧就是圆而自方的智慧。因为这种智慧乃是“上智”之所以能与“下愚”沟通的基本条件，我们也可称之为“下行的智慧”。圆而自方或下行的智慧《系辞传》描述之为“圆而神”。“神”就是神圣的意思；这个字本是从“申”字引申而来的。“申”（或伸）就是自直。“神”是绝对的自直（自诚）。属于神圣的智慧都是自直无碍的，所以是“圆而神”。

蜚心有碍而仍无碍：这是方中有圆。但有碍的蜚心如何可与纯然无碍的一心相合呢？这就要靠曼陀罗方中求圆的智慧了。“求圆”当然就是去有碍而得无碍的意思。这种智慧正是众生或一切非“天纵之智”的凡夫所有或应有的。它正是孔子所谓“下学而上达”所必须具备的智慧——与下行智慧相反的“上行的智慧”。《系辞传》称这种智慧为“方以智”。“方”泛指一切有碍的境地；从有碍的境地超脱出来而达无碍的境界所需要的智慧就是“方以智”中的“智”——下学而上达的“智”。

由上所述可知曼陀罗智乃是一种（方东美先生常说的）“上下双回向”的智慧。曼陀罗智乃是上行与下行智慧的统一。这个上下双回向的智用乃是建立在方圆的动静关系上的。方圆静式是体，方圆动式是用。而动静一如，体用无间：这是曼陀罗智在感一如实的心态中所显的真象、真理啊！

茧心与一心在意识心中的相合——让我们重复一次罢——其可能性就在道心的曼陀罗智作用。曼陀罗智乃是一切智慧的本源。我们一般把“智慧”这个观念局限于意识的层次里，完全忽视了它在无意识或潜意识和超意识层次里可能有的意义。其实，只要我们能够除去心物二元对立的偏见，我们就不难把握到“智”（或智慧）的观念所应有或可能有的精微大义了。

在场有哲学里，“心”和“智”就其根本义来言都是场有观念。换句话说，它们并不属于任何场有者，而是属于场有自身的。人类惯于把场有的心智占为己有乃是由于意识心的执着。现在让我们把根本的心、智还给道体，还给场有自身吧。①

①在佛教密宗里曼陀罗圆形或图象所象征的乃是修道成佛的“道场”。此修法的道场亦名“曼陀罗”。在曼陀罗的图形里，方与圆的关系乃是色与空的关系、方便与般若的关系、悲与智的关系。故曼陀罗乃是即色即空、悲智相运的象征，因而曼陀罗的道场也就是方便与般若和合（方圆交涉）的道场。不过，虽然“曼陀罗”一词源于印度教和佛教的密宗，曼陀罗这个观念却是普遍地以种种不同的形态出现在人类思想和精神生命的具体表现里。容格在他的宗教心理学里曾对曼陀罗一观念作过广泛而深刻的探讨。读者可参考他的《心理学与宗教：西方与东方》psychology and Religion: West & East (Bollingen Series XX), tr.R.F.G.Hull (New York: Pantheon Books, 1958) 不过容格以曼陀罗为无意识心所的一“原型” (archetype), 把它仅视为一精神或心理现象来处理，这显然是不足的。方圆交涉乃是道体心智的本质，岂只是心理现象而已？再者，即使视为心理现象来看，容格也没有看到诚曲能明的根身在人类精神生命发展的历程中所占有的中枢地位。在人类进化的漫长岁月里，无意识心所的原型究竟是怎样形成呢？这个问题在容格的精神现象学里是找不到答案的。

“心”的根本义就是“道心”，“智”的根本义就是“道智”或曼陀罗智。道心和道智的作用我们合称之为“道用”——即道体偏在于整个场有界的全体大用。综合上文的讨论，“道用”观念的基本含义可以下表来析明：

道用	道心	一心：道体之纯然无碍
		茧心（或主宰心）：道
		体之诚仪隐机（包括在天
		地纲维中呈现的虚灵明觉）
	道智（曼陀罗智）：道体之	
	方圆动静（曼陀罗智乃茧心与一心在意识	
	心中相合的基本条件）	

如是道用也就是道（体）的“心智”（道心与道智合言）。道的心智在哪里呢？它在我们身之仪的一举一动里，也在我们心之仪的一举一动里。而身心之仪的一举一动莫不同时透显道心的双重意义和——在意识心的或然领域里——道智的上下回向。不过这些分析的语言在得道者看来不无叠床架屋之嫌。我们已经把一个简易的道理说得太复杂了。其实，道用之道无他，只是一个有碍无碍罢了。

仪之得宜就是“无碍”，不得宜就是“有碍”了。换句话说，“无碍”与“有碍”乃是就仪与宜之间的关系而言的。事物之所以为存有正在其仪之得宜：“得宜”乃是一切存有之所以为存有的存有性。说得更简洁有力一点：存有就是得宜，得宜就是存有。在存有之所以为存有这一点上来言是没有所谓“不得宜”的。“不得宜的存有”在这一义上乃是一个自相矛盾的观念。但事物又的确有“不得宜”之处。譬如一个还在学习直立走路的婴儿，他站起来了，但很快就摔下去了。然后又再挣扎地站起来，就其站得不稳和摔倒的现象来说就是“不得宜”。此“不得宜”乃是从事物的相对相关性而来。我们以婴儿摔跌之事为“不得宜”乃是相对于婴儿要直立走路一事之诚仪而言的。但婴儿

之站不稳而摔跤一事本身却并无不得宜之处，婴儿在学习站起来走路而不稳，不正是其得宜的地方吗？不得宜他就不会跌倒了。总而言之，一切物事都是得宜而生，得宜而死，得宜而来，得宜而去。“此”是一得宜，“彼”也是一得宜。在一心的纯然无碍里是无所谓“不得宜”的。所谓“万物静观皆自得”。“自得”者正是自得其宜——其独特之宜——的意思。只有在“静观”的心态里我们才见得到一心的纯然无碍啊！

2.3

外自由与内必然： 生命权能与意义世界

不过一心之纯然无碍却又何妨于茧心之间然有碍？以茧心看万物必然是一个“动观”的心态。“万物静观”固然“皆自得”，但“万物动观”则必然是“皆自失”的了，因这动观所见的乃是事物的相对相关性。没有“婴儿学习走路”的事，哪里来“婴儿摔倒”之事；没有“婴儿摔倒”之事，哪里会有“婴儿挣扎地站起来”的事？假如我们把一事物孤立起来看——把它从它与其他事物的相对相关性中抽出来，它就会立刻失去它所以为的“意义”。“婴儿”的意义是相对于“成人”的意义而有的；“摔跤”的意义是相对于“直走”的意义而有的。一事物的意义乃是依它与前事、后事、同时之事的相关处而有的。正是“万物动观皆自失”：失掉的正是万物所以为“自”的意义啊！

离茧心而言一心，则事物有宜而无义（意义）；离一心而言茧心，则事物有义而无宜。必须即一心而言茧心和即茧心而言一心，我们才能看到事物之即宜即义和即义即宜——才能看得到道体的全体大用。道体——场有自身——乃是宇宙间一切

事物——场有者——的即宜即义的根源。可是作为万物根源的道体本身却是“无得”和“无义”的。一切事物莫不各有其独得之宜，而道体本身却只是一个无所得的纯一之宜。所有事物都是有意义的，而道体本身却无意义可言。这正是道家的“无”和佛家的“空”所指向的境界。“无”的重点在事物之宜，“空”的重点在事物之义。“无”说宜之无得，“空”言义之无有。然而道体自身之“无得”正所以成全万物之“有得”，道体自身之“空有”正所以成就万物之“有义”。理当如此，没有什么奇怪的。

我们一贯以“宜仪”合言，现在又以“宜”配“义”（意义的义），究竟“仪”和“义”有什么关系呢？如上所述，事物都是宜仪体，而事物之相对相关性乃是意义的根源；我们正是依事物之仪的相对相关性而言“义”。这个因仪仪联系而生的“义”乃是一事物之宜仪的可理解处。是的，孤立事物的宜和仪都是无法理解的。每一事物都是一自宜其宜和自仪其仪；离开了它和其他事物的相对相关性，我们对它就更没有什么好说的了。

得宜就是无碍，无碍就是自由。“自由”乃是由其所自的意思。每一事物之所以能成事成物都有“由其所自”的可能性，这个“可能性”就是它的独得之宜。这个独得之宜乃是此事物的存有根据，它是专属于此事物而非其它事物所能有的。所以在其独得之宜上来说，所有事物都各自是一自由、一无碍。用《道德经》的语言来说，这个自由无碍的独得之宜就是事物之“德”。《说文》：“德”，得也，得宜必然是一终究无碍的自由。

但事物如何才能得宜呢？这就牵涉到权能的观念了。我们所谓的“权能”乃是一个形上学的观念，它正是在事物得宜的“得”上面取义的。我们在上面曾多次把“主体”和“权能”的观念连起来而言“主体权能”、“创造权能”或“生命权能”。其实，仔细分析起来，这些名词都是冗词（tautology），因为权能就是内在于一事物而使其有所“得”的创造性，就是此事物之所以为“此”而非“彼”的主体——也就是它所以表现其仪相的生命。换

句话说，我们乃是于权能之成事成物处而言“创造”、于权能之自由无碍而言“主体”、于权能之理气调和处而言“生命”的。一事物之创造权能或主体在其独得之宜上来说诚然是自由无碍的，但这并不等于说创造权能在其成事成物的过程中没有“必然性”（necessity）。没有必然性创造权能如何能有成？那么权能的必然性究竟在哪里呢？它不在别的——就在一事物之所以能成事成物的具体因素——怀德海所谓的“与料”——里；这些因素乃创造权能的创造性之所寓。“必然性”在《周易》哲学里就是“命”的观念。“命”的根源在理也在气。“理”就是宜之权，“气”就是仪之能：宜权与仪能的必然性的合一就是“命”。在“生命”一辞里“生”字代表创造权能之自由无碍——即事物自得其宜的主体性，而“命”字则代表创造权能客体性的一面——即事物具体表现里的宜权仪能。如是“生命”一辞所代表的就是创造权能主体性和客体性的统一。怀德海以为所有实际存有都是“外自由内必然”（internally determined and externally free）的。一事物的独得之宜只属于它自己而不隶属于其他任何事物——这是“外自由”——“相对于外的自由”。但一事物之成事成物却有其内在理气之命的必然性，这就是“内必然”了。怀德海这句话不正好是我们“生命”一辞最精简的写照吗？

现在我们可以了解在中国哲学里“义”和“理”的密切关系了。“义”之本义为宜，而“理”为宜之权，也就是义之权了。所以在中国——尤其是宋儒——的哲学里，“义理”合言乃是很自然的。近代西方哲学里含有强烈意识主体性含义的 meaning（意义）一观念在中国传统哲学里是不存在的。假如把 meaning 一观念的意识主体性除掉，那么 meaning 就相当于中国哲学里与“义”和“理”都密切相连的“道”。“道”这里指的乃是事物的相对相关性——也就是我们在上文所谓的“义”——意义的“义”。在近代西方哲学里耳熟能详的“意义世界”一观念在中国哲学里其实早就被提出来了。古人“道义所在”一语原来并不是

一个狭义的道德观念。道义所在就是意义世界——也就是天道、地道和人道相交涉的“三才”宇宙。中国哲学家并不在意识心与自然宇宙的敌对心态下而言意义世界，而在天地人合一的和谐心态下而言意义世界。从事物之相对相关性而取义的“道”或“义”乃是一个较从意识心的主体性取义的 meaning 更深和更具涵盖性的观念。

“意义”在哪里？它就在那里有宇宙中事物的相对相关性里。人对意义世界的了解或领悟必须通过他自己生命中的性相宜仪，所以呈现于人的意义世界只不过是人和其他事物的相对相关性罢了。

意义世界是怎么通过人的性相宜仪而呈现的呢？这当然是一个非常复杂的问题。但我们最低限度可以肯定的说，这个问题的核心一定离不开形躯的直曲作用，更离不开心智的作茧作用的曼陀罗作用。在意识心还没有生发前，道心的诚仪隐机早就通过直曲权能的缁缊在我们形躯的生命里默默地作茧了。人的一生自始至终都生活在意义世界里。不过在意识心未起前的意义世界乃是一个“无明”的意义世界——在意识层次下的意义世界。这里“无明”当然是相对于意识的明觉而言的。但无意识心的明觉并不等于无意义。从笛卡儿之后近代西方哲学倾向于从意识的立场来言意义，只肯定在意识层次上呈现的意义世界——此乃是把意识心绝对化的必然后果。意识心的绝对化就是把意识作用从它与无意识与超意识的关系中抽出来，其结果就是一个上下隔绝的世界——一个上不通于“天”（超意识）下不通于“地”（无意识）的孤立世界。这里“天”和“地”分别代表曼陀罗上下双回向的智用。“天”（超意识）的智用是圆而自方，“地”（无意识）的智用是方中求圆。天地隔绝了，道心下行与上行的智用也就无法相应了。

思想——当然包括哲学思想在内——乃是意识心的产物。但思想不是意识心可以凭空制造出来的。离开了形躯——包括

我的形躯和他人他物的形躯(《易传》泛称之为“器”)——哪里还会有思想可言?此乃因意识作用基本上乃是茧心依身或缘形器而起念的作茧作用。“身”和“形”是有分别的。“身”乃“形”(我的形躯)与“器”(他人他物之形躯)之相对相关处。如是一切思想都可以说是意识心“依身起念、依念作茧”的产物。在怀德海的哲学里,意识心只是心灵作用(mentality)的高度发展。他的“主体”观念基本上就是心的观念。说得明确一点,“心”就是作为一事物(实际存有)的生命主体的主体性——也就是内在于此事物的创造权能的创造性。这个主体性也就是此创造权能的感通化裁作用——我们所谓的“主宰心”或“茧心”。对怀德海来说,一事物的创造权能的自限、自成和自化正表现一个心灵作用。我们不必——也不应——限于意识作用而言心。假如我们把“身”和“念”的观念普遍化,则“依身起念,依念作茧”这句话就可适用于一切心灵作用。我们以为在本质上怀德海的心观正是在这句话所含的基本观念上建立起来的,只不过用不同的语言来表达罢了。

2.4

真理追求的正根:

文化心灵、哲学传统与曼陀丹道

现在让我们回到心的意识作用罢。意识心是不能和身、形、器分离的。但意识心的发用却又的确有自我孤立或绝对化的倾向——这就是我们上文所谓“异隔”心态的来源了。意识心自我孤立的极端发展除了产生意识与超意识和无意识的分离而至陷落于一个天地隔绝的境地外,它也同时无可避免地导致意识与形器的隔离——与一己形躯的隔离、与他人他物的隔离。

异隔心态最显著的特点就是意识我（与意识等同的“我”）对异我和非意识的排挤。哲学上“唯我独存主义”（solipsism）正是异隔心态在思想上最极端的表现。这种排挤天地万物于意识我之外的思想自然不能容许道体的存在，因为在这种思想里意识我已经把自己视为唯一的真实，把自己等同于存有自身了。所以异隔心态的极端发展必然（在人类意识里）导致场有界的“分裂”和道体或场有自身的遗忘。道体怎会被遗忘呢？因为在意识心侵略性的扩充下场有自身已经被意识我收摄进去了。

意识我对异我的隔离或排挤和对场有自身的收摄——这是人心意识作用一个很普遍的倾向。哲学上的唯我独存主义只不过是这个倾向在思想上的极端表现罢了。这种异隔心态当然不只表现在哲学思想上，人类的一切思想行为简直可以说全部都在异隔心态的笼罩之下。没有异隔的心态就不会有逻辑律的界限分明、不会有自私自利的观念，也不会有割据与纷争了。但异隔的意识作用虽然是意识心一个普遍的倾向，却不是它唯一的倾向。意识心一方面有对异我隔离排挤和对场有自身收摄的倾向，但另一方面也有通过意识心与异我的感同作用而向场有自身回归为场有自身所收摄的倾向。后者指的当然就是上文提过的同独心态了。

“独”就是隔异消除后的同——这是《庄子》书中“见独”一辞中“独”字的含义。同独的心态乃是从感同开始的。“感同”就是感于异中之同。意识心感同于异我之后就会很自然的在异中求同，即使不能成功地把隔异除去也会对异之所在视若无睹。这种心态的极端发展必然导致意识心向场有自身的回归——亦即意识我的自我泯灭。所以在同独心态上奠基的哲学必然以道体的纯一为依归。印度吠檀多哲学里的中心观念——“梵”（Brahman）——乃是一个最显著的例子。吠檀多称道体为梵，就其可说处描述之则为——“至真 / 纯觉 / 极乐”（sat-cit-ananda）的绝对存有。“至真”（sat）言道体之为一切

名相之本的纯仪，“纯觉”（cit）言道体为超越一切心识而为意识、无意识和超意识之根源的纯识（pure.consciousness），而“极乐”（ananda）则是言道心之纯然无碍、道体之一宜即纯宜。换句话说，梵一观念乃是就道体之为纯一的宜仪体而立义的。在梵或道体的纯一宜仪里，意识我已入灭于场有自身了。

西方哲学里的唯我独存思想和印度吠檀多哲学里的梵观念分别代表异隔和同独两种心态的极端发展。在这两个极端的例子里，我们很清楚地看得出意识心同异分途的两个路子所共有的局面——意识我与道体争持的局面。这个人与场有自身的争持局面，从人的立场来看，就是我们所谓的“形上姿态”了。在异隔心态里的意识我是怎样的一种姿态呢？它乃是一种求自我的不断扩张、逞强争霸的姿态。由这种心态所产生的思想一定带有强烈的虚无意识。如前所言，异隔心态的思想都是有隔无融的。“无融”就是虚而不实。有隔无融则必排除异我以至目中难容一物。这“无容”的心态所见的宇宙自然是虚无一片的了。

那么同独的心态又是怎样的一种姿态呢？和异隔的心态刚好相反，这是一种亲和自抑求安求平的姿态。不过意识我的自我收缩和意识我的自我膨胀都无可避免地陷入一种无融的、虚而不实的心态。异隔心态下的思想是有隔无融所生的“虚无”，同独心态下的思想则是无隔无融所致的“虚幻”。意识我的自我泯灭也就是个体存有的泯灭——在意识心炽烈地向道体回归的心态中所见的宇宙当然是一片虚幻的了。

我们必须立即指出这里所谓“虚无”和“虚幻”指的乃是意识作用所产生的心理现象，必须和易道变化乾坤纲缊中的“玄无”和“妙虚”分别开来。玄无妙虚不是意识作用的产物，而是乾坤无碍实理中所本有的。真正能避免主观性的虚无虚幻而在实理中领悟玄无妙虚之境的就只有在感一如实心态下所生发的同融中道思想了。

感一如实又是怎样的一种姿态呢？一言以蔽之：这是一种

“当下即是”的姿态。这里面没有意识我和道体争持的局面。在异隔和同独的心态里一心和茧心是有间的、有碍的；但在同融的心态里，一心和茧心是无间的、无碍的；如是，意识心与道体也是无间无碍的。意识心与道体相合自然就不会有争持，因为意识心已经成为道心了。

因此在同融中道、当下即是的心识里，真理的追求可以不为意识心自大或自抑所生的偏差所支配，而可以在人与天地万物的感通量格里真实无妄地完成。所以我们以感一如实的心态为真理追求的正根。也只有在此心态里人才能透过曼陀罗智的作用得到圆融无碍的哲学智慧。

哲学智慧是不能离开形上姿态而言的，而形上姿态——我们现在了解了——乃是意识心在面对道体或场有自身时所呈现的心态。异隔、同独与同融乃是意识作用的三大倾向，因此形上姿态与哲学智慧也可据此而分为三大类型。每一种哲学思想的背后都有作为其存有信托之本的形上姿态和生命精神，其基本性格如何就得看它智慧所本的意识心态了。

意识心的三大倾向乃是人心所共有的，所以在每一个文化传统里我们都可以同时找到相应于此三大倾向的哲学。譬如在中国的文化传统里，杨朱哲学与老庄哲学在意识心态上乃是同异殊途的两个极端：前者显然以异隔心态为本而后者则是偏向于同独的心态。在这两个极端中间的则是一个以《周易》哲学为本的哲学传统——奠基于同融中道的儒家哲学。不过，这只是内在于中国哲学传统的分法。假如我们要决定整个中国哲学传统的意识心态，则必须把它来和其他哲学传统作对比研究才能看得出来。我们通常视印度、中国和西方为人类哲学智慧所在的三大文化传统。究竟这三大文化传统在哲学智慧所本的意识心态上有什么重要的差别呢？

这当然是一个非常复杂、不容易下定论的问题。我们在这里无法作细节的讨论，而只能就我们研究所得把最主要的结论

提供出来。其实，我们所要下的结论知心的读者们早就在我们前文的暗示下猜测到了。我们不是从开始就以异隔心态的语言来描述西方哲学么？在对吠檀多哲学梵观念的阐释里我们不是已经在暗示着印度哲学传统和同独心态的关连么？那么中国的传统哲学呢？很明显的，我们是要把它归纳在同融的心态下面了。如是，我们的结论可以下表示之：

哲学智慧与其所本的意识心态

西方哲学传统：以有隔无融的异隔心态最为突显

印度哲学传统：以无隔无融的同独心态最为突显

中国哲学传统：以有隔有融的同融心态最为突显

关于这个结论的论证和这三种心态和哲学智慧的比较研究，我们希望在将来能对读者有较详尽的交代。在这里我们只须提出一个要点来讨论就够了。这个要点就在“感通”这两个字上。与西方和印度哲学比较中国哲学最重感通，这是无可否认的事实。而重感通正是同融心态的特点。西方人有隔无融的心态固然难于言感通，印度人无隔无融的心态也是不重视感通的。“无融”乃是西方人与印度人在意识心态上所共有的——不只哲学心灵如此，文化心灵也是如此。西方人强烈的独立意识和竞争意识和传统印度人严酷的阶级意识同样是无融心态的产物。而无融正是由意识心感通量之不足而形成的。

为了避免引起读者不必要的误会，我们必须立即指出，我们在这里并无作价值判断的意思。宇宙间一切事物的产生莫不有其独得之宜，哲学智慧和文化精神也当然没有例外。从这“无私”的观点来看，所有哲学和文化的心态都是无分高下的，都是同样有价值的。价值优劣的判断只有从一个特别观点来看事物才有可能。假如我们从真理追求的角度来看三大哲学传统的话，那么中国人的智慧的确有其得天独厚之处。因为最高的真理乃是圆融无碍的真理，而在中国人的心灵里最为突显的同融心态与中道精神乃是最能与这种最高的真理相契合的。但同

融心态只是达道——达到这种真理——的必要条件，而不是它的充分条件。哲学智慧与哲学成果乃是密切相关却又是不可混同的两回事。一个民族可以有很高的哲学智慧，但却不一定有与其哲学智慧相应的哲学成果。哲学成果乃是由潜蕴于意识心态里的哲学智慧的发用而来的。说得明确一点，哲学成果乃是哲学心灵在思想上自诚的表现。为什么高度的哲学智慧不一定能产生与其智慧高度相应的哲学思想呢？要解答这个问题我们就必须回到“场性”与“天地絪縕”的观念上来了。宇宙里无孤立的事物。一物事之自诚乃是由其场性——此事物与其他事物的相对相关性——而决定的，而场性的具体实现则在易道变化中的天地絪縕或乾坤（直曲）权能的相互涵摄里。这里面实在蕴藏着无限的吊诡作用。这“易道的吊诡”不只表现于自然事物的变化中，也表现在意识心灵的变化里，更不可思议地表现在人类历史文化的创进历程里。哲学智慧的自诚乃是一种意识心态或作用的自直。譬如以同融心态为主的哲学智慧乃是有隔有融、感一如实的意识作用的自直。但这种心态的自直离不了意识心的场性、离不了它与异隔和同独意识的相对相关性。同融哲学心灵的自我完成必须通过意识场的絪縕作用、通过其它两大意识作用所加的限制而曲成。中国人同融中道的哲学心灵在这方面所受的考验显然是有所不足的。这就是为什么中国人尽管有极高的哲学智慧，即仍未能成就与其智慧高度完全相应的哲学思想。中国哲学是否可以其他民族或文化传统里获得应有的考验而在智慧致曲的创进历程中达到更高度的发展呢？这可能是当前中国哲学研究者所最应关注的问题。

这当然不单是一个哲学问题，也是一个文化问题。哲学思想乃是文化或人类精神文明的一部分。哲学智慧与文化精神也是密切相关却又不可混同的两回事。一个有高度哲学智慧的民族不一定能成就与其哲学智慧高度相应的文化。一民族的文化成果通常和该民族的哲学智慧所孕育的理想有很大的距离。一

民族的哲学思想固然反映该民族在某一历史阶段里普遍流行的文化心态，但也代表对此流行心态的反省与批判。所以一民族的文化精神乃是通过意识心自求超越的创造性而形成的，而哲学智慧正是此创造性的根源。当然，意识心的创造性永远受到生命所依的环境外缘所限制。其实意识心在文化演变的历程中早就和环境外缘缠结而成一不可分的文化生命之场了。在这文化生命之场里，人的意识心乃是已经为环境外缘所宜仪化的意识心，人的环境外缘乃是已为意识心所宜仪化的环境外缘。易道变化乃是通过意识心与其环境外缘的相互宜仪化而进行的。文化精神究竟是怎样在这易道变化天地絪縕的历程中产生的呢？这个复杂的问题实在包含有易道不可思议的吊诡性。

譬如以近代西方文明所标榜的独立平等、自由民主的文化精神为例。这可贵的文化精神在其最高的理想里本来是一种有隔有融的中道精神。这种精神本来和中国人同融的哲学智慧最为相应的、为中国文化所可有或应有的。但事实上它却是西方历史文化的产物、由西方人异隔的哲学智慧所孕育出来的产物。正由于它所本的意识心态乃是一种有隔无融的心态，这可贵的文化精神在现阶段的西方文明里仍旧有其严重的缺点。在自由民主精神里面夹杂着的往往是残酷的斗争意识与由异化作用引起的虚无主义倾向。对于这些有隔无融心态所本具的负面作用西方的传统哲学智慧是无能为力的，因为它本身就是以异隔心态为根的啊！

若要自由民主精神获得稳定而完满的发展，则此精神必须奠基在同融中道的心态上，这就是中国人传统的哲学智慧能有所贡献的地方了。与西方和印度两大文化传统比较，中国的传统哲学诚然以有隔有融的中道精神最为突显，这可说是不争的事实。但“最为突显”四个字乃是相对于其他两大传统而言的，并不表示这种中道智慧在其自诚之道上已经获得充分的发挥。前面说过，同融中道智慧的证成必须通过异隔与同独心识而来

的考验。中国传统哲学诚然表现一种当下即是、感一如实的中道精神。可是站在文化发展的立场来说，中国哲学实在是太落实了。落实就是无虚。“实”和“虚”乃是创造性互为其根、相反相成的两面。意识心的“涵虚”乃是意识作用在“感一”和“如实”间所起的现象。意识心的涵虚性所代表的乃是感一之未能如实，或如实之未能感一。感一如实，则虚实无间，自然就没有涵虚的现象了。由于同融心态的突显，中国哲学自始就具有一种为其他文化传统所缺少的落实智慧——转虚为实的智慧。作为中国人文精神的骨干的儒家哲学正是由这转虚为实的智慧建立起来的。意识心的涵虚性随意识作用的倾向而异。意识心的三大倾向各有其不同的涵虚性，异隔心态的涵虚生于有隔无融意识中的“虚无”；同独心态的涵虚则起于无隔无融意识里的“虚幻”；至于同融中道的心态，在感一如实的倾向尚未达到一如无间的境界时，也一样有其涵虚性：这是属于有隔有融意识里的“虚玄”。在“虚玄”的意识里人所经验到的乃是融隔两可的妙机。这融隔两可的妙机是深不可测的，同时也是难以捉摸的。深不可测，故“玄”；难以捉摸，故“虚”。中国原始道家的思想里实充满着这种由虚玄心识而来的智慧。可是由于儒家哲学根深蒂固的影响，中国人早就把这原始道家智慧里的虚玄性落实了。等到佛教传入中国之后，中国人又跟着把佛教思想里原本属于印度哲学智慧的虚幻性落实了（中国佛教正是这虚幻性落实的结果）。自19世纪末西方思想大量输入之后，中国传统的哲学心灵首次受到潜在于西方文化精神里的虚无意识的挑战与冲击，使中国传统的文化精神直接地受到极大的震撼与伤害。但我们有理由相信，西方文明及哲学思想里由异隔心态所产生出来的虚无意识是不会在中国的文化心灵里生根的。虚幻也罢，虚无也罢，它们一样会在中国文化的土壤里落实的。

可是落实了的虚玄、虚幻与虚无也就失去了它们创造性的价值了。站在文化发展的立场来看，意识心的涵虚性乃是人类

创造文明不可或缺的条件。没有意识心的涵虚性也就没有创造性的冲动。为什么呢？因为创造的冲动乃是由意识心虚实交感处所生的“诱惑”而起的。没有意识的涵虚性也就没有创造性的诱惑，自然就不会有创造的冲动了。中国传统哲学心灵最大的弱点就是缺乏涵虚的容忍性。因此中国哲学虽富于落实的智慧，却缺乏“乘虚”的智慧。其实“落实”和“乘虚”当作宇宙论的语言来讲，正好是创造历程的两面——或创造权能发用的两节。一切事物的有成都是创造权能“缘实生虚、乘虚化实”的过程。缺乏了涵虚的容忍性，则意识心就不能正确地把握到“缘实生虚”中所生之“虚”的性格，当然也就不能适当地“乘虚化实”了。这涵虚的容忍性乃是同融中道的哲学智慧所可有的，也是它所应有的。因为感一如实的智慧在其最高的成就里正是落实与乘虚两种智慧——“落实智”与“乘虚智”——的圆满或宜无不宜的结合啊！

那么我们怎样才能得到落实智与乘虚智的完满结合呢？这当然又是一个非常复杂的问题。首先，我们应该指出我们所谓的落实智与乘虚智其实并不是两种不同根源的智慧而不过是一智的两面或两用。这“一智”是什么呢？当然就是主宰于意识心的道智或曼陀罗智了。如上文所述，曼陀罗智乃是蜚心与一心在意识心中相合的基本条件。智慧的本质就是道心的曼陀罗作用——亦即道体在意识心中的方圆动静。道智在人的精神生命里具体表现为一种上下双回向的智慧，也同时是一种——现在让我们补充一下——落实乘虚的智慧。方圆动静，上下回向，落实乘虚：这就是道智或曼陀罗智的定义了。我们现在所关心的是：这主宰人类精神生命的道智究竟和人类的历史文化和哲学思想有什么确切的关系呢？

历史文化乃是道智在人类精神生命里的“丹炉”，一切思想——包括哲学思想——的发展乃是道智在人类精神文明里所开显的“丹道”。这里所用的“丹”字指的当然不是道家方士或西方

炼丹术者所云的“仙丹”或“金丹”。这里“丹”的观念乃是依茧心的观念而取义的。我们所谓的“丹”指的都是“茧丹”——即茧心在作茧过程中所凝聚的生命力。这是“茧丹”或“丹”的普遍义。以春蚕作茧为例。在春蚕自限、自我而自化的整个生命历程里，它每一阶段所发挥或表现的生命力乃是一创造权能的主体（茧心）在此阶段前通过其作茧的诚仪而凝聚得来的。此凝聚的生命力——茧丹——一方面为茧心过去作茧的成果，而另一方面则为茧心未来作茧的根基。如此茧心的“作茧成丹”乃是一个生命力“继往开来”的历程，这就是我们所谓“丹道”的含义了。因此茧丹和丹道这两个观念就其普遍义而言可说是无所不包的。茧丹和丹道之所在也就是“生命”的所在、创造权能的存在。蛇虫鼠蚁，何尝无丹？鸟飞鱼跃，莫非丹道。当然，就大自然的生命宜仪来说，茧丹和丹道的观念是没有意识心的作用在里面的。可是在人类意识世界和精神文明的领域里，这两个观念就因意识作用的加入而具特殊的含义了。

人为万物之灵。“灵”就是意识心的灵光。在人的生命里茧心乃是通过以意识作用为中心的精神力量而作茧的。因此人生命里的茧丹乃是茧心在作茧过程中所凝聚的精神力量——继往开来的精神生命力。而这继往开来的丹道也就是人类精神文明的丹道——万物之灵的丹道。但所谓“精神”者不过是曼陀罗智通过意识作用所表现的光辉和力量，因此精神的丹道也就是智慧的丹道——曼陀罗智的丹道（以下简称“曼陀丹道”）。人类创造文明所赖的思想和通过思想而生发的种种文化活动都是人类精神生命的表现。如是思想发展的轨道也就是曼陀丹道的具体表现。

哲学思想不是凭空产生出来的。任何思想——包括哲学思想在内——的背后都有一个精神生命的凭藉，都是孕育在其文化传统内的智慧丹道、曼陀丹道里。人类的历史文化固然是人类智慧创造的成果，但（就其所构成的场性而论）也同时是人

类智慧熔锻的丹炉。在这历史文化的烘炉里我们看到人类自泰古以来依身起念、依念作茧的伟大诚仪，但也看到道智在易道变化里所开显的无限吊诡，必如是观我们才可以把握到哲学智慧的根源和哲学思想的本质。

2.5

丹道脉络与精神格局：人道的太极灵府

由于意识心态的不同，不只在不同的文化传统里孕育着不同的曼陀丹道，就是在同一的文化传统里也可以看到由互异的精神生命所构成的丹道脉络。

譬如以中国文化传统为例，相对于西方和印度文化而言，中国文化所突显的诚然是同融中道的生命精神；中国哲学乃是根源于以有隔有融、感一如实为本的智慧丹道。但内在于中国文化传统本身，由意识心三大倾向所造成的差别还是有脉络可寻的。在先秦哲学的几个大派别里，杨、墨、法三派思想所代表的乃是异隔心态的生命精神，在道家老庄背后流贯着的却是与此相反的生命智慧——以同独心态为本的生命智慧。居于杨、墨、法和老庄之间而为中国传统文化精神命脉所系的自然是以同融中道为依归的儒家哲学了。由是要谈中国哲学，我们就必须把它放在中国的文化传统里来看它的精神生命所在的丹道脉络。因为哲学思想不过是哲学智慧的义理表现，而哲学智慧乃是一民族在其安身立命的历史文化生命熔锻出来的。离开了这精神生命的丹炉哪里还有哲学智慧？哪里还有哲学？

那么哲学智慧思想乃是完全由历史文化的因素来决定的了。是的，在某一意义上，我们的确是可以这样讲的，假如把

“历史文化的因素”解释为“决定历史文化的因素”的话。因为人所处的场有乃是一个由生命精神和历史文化编织成的意义世界，“历史文化的因素”也就包含了决定这意义世界的全部因素——包括人的自然生命所本的形躯和此生命所依存的物质或自然环境。人类的精神生命和历史文化乃是意识心通过自然环境依身起念、依念作茧的产物。借用黑格尔的术语来讲，历史文化乃是“主体精神”（意识作用）的“客体化”（objectification）。不过黑格尔忘了意识作用是离不开形器宇宙的。意识心本来就是从自然那里生发起用的。他也没有看到他所谓的主体精神的客体化其实是一个意识作用和外缘环境——（最初只是）纯自然环境——相互宜仪化的历程。在主观意识依身起念的当下，外缘环境的客观因素早就潜伏在意识心的宜仪里而随其作茧而起用了。

不过，假如我们把“历史文化的因素”解释为随历史文化之变而变的因素的话，那么我们在上一段所说的第一句话就很不妥了。人类的哲学智慧和哲学思想固然有随历史文化之变而变的成分，但也同样有其不变的地方——有其不变的格局。这不变的格局不是属于任何人的或任何民族的，而是普遍地属于整个人类的，因为它所代表的乃是人之所以为人的本质。这个构成人的本质的不变格局乃是人的精神生命的格局——基本上也就是道智或曼陀罗智在意识心起用时所显的格局。这构成人类的精神生命的不变格局是否就是一般所谓的“人性”呢？所以这样说，但这里“人性”可不是一个实体的观念，而是一个场有的观念、格局的观念。人之性就是人的独得之宜。这独得之宜究竟依据什么而得其宜的呢？这问题的基本答案就在人的场有的格局里、人的精神生命的场有格局里，人在这场有格局里所得之宜也就是人性中之“理”：所以程朱学派的理学家说“性即理”。但在人的精神格局里所彰显之理不正是曼陀罗智通过意识心发用时所必由之理么？如是陆王学派的理学家以“心即理”

也是可以说得通的了。

人的历史文化不断在变，正如人的意识心不断在变一样。但所谓“万变不离其宗”，无论人的意识心如何善变，人类的心态和由其所决定的一切文化成果始终脱离不了由意识作用的三大倾向所形成的基本精神格局。透过这个精神格局我们可以看到人类依身起念、依念作茧的心灵结构，看到曼陀罗智通过方圆程式在意识心撑起的形上姿态，看到下行和上行的智慧在人类茧丹中的结合，看到在历史文化的丹炉里人类精神生命在熔锻的过程中所遇到的艰难和所表现的尊严，看到文化传统内智慧丹道的完成和一民族在哲学智慧、哲学思想和文化成果间所呈现的易道吊诡，看到在易道吊诡中人类为求安身立命以落实与乘虚两面智慧所作的具体表现。总而言之，我们透过此基本的精神格局所看到的乃是人之所以为人之理。理是不变的；人的生命诚仪无一不在易道的缁纁变化中，但可变的是气，不是理。不过传统哲学一般只知有事物普遍之理，而不知有——或忽略了——事物的个体之理。这乃由于传统哲学根本没看到理和气的分别乃是根于宜权和仪能之分别。理乃宜之权，气乃仪之能。人之所以为人之理乃是由人（以别于鸟兽等）的独得之宜权来决定的。我之所以为我或你之所以为你，也有其理在，也同样取决于作为你我的存有根据的宜权。人类在他的历史文化生命里所表现之气——包括你我在各自的具体生命里所表现之气——正是顺承此宜权而成事成物之仪能。宜权是理，也是性。“理”乃是就宜权之必然性、权威性和超越性而言的，而“性”则是就宜权之为内在而为人生命之所本有而言的。“生命”者乃是一个以“生”之仪能践履性理中之“命”的过程，这不正是《易传》所谓的“穷理尽性以至于命”的意思么？

人的生命好比一盘棋，其中有不不变和可变的因素。棋盘上的棋子的相对位置和下棋的种种规则都是不变的，这些因素所构成的就是棋的基本格局。一盘棋乃是此不变格局所可能有

——所允许——的一种变化。每一着棋都代表一种姿态——都是一种仪。仪或姿态就其能引起或产生变化的力量来说就是“能”。每一着棋都是一仪能的表现。但仪能乃是顺承宜权而起的。在我未下一着棋之前，我考虑多种不同的下法——这表情势中未决或不定的宜权。未决的宜权是有伸缩性的，但当一着棋下落之后，这伸缩性也就消失了，情势中不定的性理已经变为此着棋固定不朽的独得之宜。此不朽之宜也是不变的。由是不变中有变，变中有不变；这就是变之道，也就是人生践理尽性之道。这里“道”乃是合理气而言的，即是合宜权仪能而言的。如此而说“人道”，则上文所谓的“精神生命的基本格局”乃是把人道中普遍的、不变之理抽出来看。但人道乃是一进行中之棋局。人道中的精神格局乃是在易道变化中不变中有变、变中有不变的宜仪体。这个即体即用（发用中之体是无法和用分开的）的精神格局乃是构成人之所以为人的具体意义——乃是作为人道的核心的“太极灵府”的所在。

为什么称之为“太极灵府”呢？我们以“人为万物之灵”乃因为万物之所以构成一意义世界乃是基于人的意识作用。而这个意义世界正是通过这具体的精神格局而生发的，所以我们称它为人道中之“灵府”。那么“太极”又是什么意思呢？前面说过了，“太极”原指人直立走路的形躯——或“诚（直）曲能明”的人身，也兼指这形躯所依存的场有（自身）或道体。作为人之所以为人的精神格局不是无中生出来的。它有其无法抹杀的历史性。因为这为人道的具体内容的精神格局——人道中之灵府——原是自远古以来由形躯的直曲仪能（人身太极的两仪）支撑起来的。人身在场有中顶天立地般与道体相对——这是灵府得以建立的“灵枢”或“道枢”。在泰古哲学的语言里“道”、“道枢”和“太极”指的原是同样的东西——顶天立地的人体、意义世界开显所本的“根身”。根身的语言乃是人类对自身最原始的反省语言。当这些语词后来也用来指谓顶天立地的人体或根身

所依存的场有自身时，哲学和宗教思想也就同时诞生了。

在人类历史文化发展的漫长岁月里，人道的灵府——意义世界开显所必由的精神格局——究竟是怎样通过顶天立地的根身建立起来的呢？这个大问题当然不是三言两语就可以解答的，而它也不是我们在本文直接用心的所在。但我们必须把它提出来好让读者了解我们思考的背景和方向。我们在本文直接关注的乃是场有哲学的时代意义——包括周易哲学与怀德海哲学的时代意义。“时代意义”乃是一场性问题。一种哲学思想的场性乃是此哲学思想与其他（同时或不同时）的哲学思想的相对相关性。哲学思想乃是人类精神文明的核心所在，但离开人类历史文化的发展也就无精神文明可言。所以哲学思想的场性不能离开历史文化来讲——不能离开意义世界的开显和它所通过的精神格局来讲。哲学思想的相对相关性最后分析起来也就是人道灵府所涵蕴的场性。由于所有哲学思想都是在同一的精神格局里孕育出来的，任何哲学思想与任何其他哲学思想都有其内在的关联。这个“内在的关联”乃是哲学思想间直贯、旁贯与旁通之所以可能的场有根据。哲学史只不过是一部哲学思想直贯、旁贯与旁通的发展史罢了。

2.6

哲学思想的直贯、旁贯与旁通： 精神生命的落实与乘虚

什么叫做“直贯”、“旁贯”与“旁通”呢？这里“贯”和“通”都

是沟通的意思。两种思想的互相沟通我们统称之为“贯通”。不过“贯”和“通”是有分别的。我们以“贯”字来指称同型思想间的沟通，以“通”字来称谓不同型思想间的沟通。在同一文化传统内同型思想间的沟通我们名之为“直贯”，两个隶属于不同文化传统的同型思想间的沟通则名之为“旁贯”。不同型思想间的沟通，不论文化背景如何，我们统称之为“通”或“旁通”。两种同型的思想由于文化背景的不同必有其相异之处，故旁贯的关系也必然同时是旁通的关系。另一方面，在同一文化传统内两种不同型的思想由于文化背景相同，则其旁通的关系里也必含有直贯的关系。由是在同一或不同文化传统内思想间的沟通可归纳为下列的四大类：

直 贯——同一文化传统内同型思想间的沟通

直贯旁通——同一文化传统内不同型思想间的沟通

旁贯旁通——不同文化传统内同型思想间的沟通

旁 通——不同文化传统内不同型思想间的沟通

思想间的沟通——哲学思想间的沟通——就是这么错综复杂的一回事。所有哲学思想都是从相同的精神格局里衍变出来的。哲学思想间之所以有沟通的可能乃是由于它们在这基本的精神格局里的内在关联。哲学思想的沟通也就是哲学智慧的沟通、精神生命的沟通。哲学思想沟通的脉络也就是曼陀丹道的脉络，亦即是道智在人类精神生命的命脉、意义世界的轨路。哲学史不过是一部曼陀丹道的贯通史罢了。

在中国的文化传统里，原始儒家和宋明理学之间的关系无疑是一个直贯的关系。宋明理学乃是直承原始儒家感一如实的哲学智慧和同融中道的生命精神发展出来的。至于原始儒家和原始道家、杨朱、墨家或法家的关系则是一个直贯旁通的关系。“直贯”因为和儒家一样，杨、墨、道、法诸家都是中国文化有隔有融的同融心态里成长的。不同的是：在同融中道的文

化精神里，道家精神偏向于同独，而杨、墨、法三家则偏向于异隔——如是此中也有一旁通的关系。在意识心的三大倾向间存在着一个非常复杂微妙的辩证关系，这辩证关系正是异隔、同独与同融三大心态间沟通的基础或根据。在中国文化和哲学传统里，这三大心态间的沟通正是宋明理学的大业。当然其中还有佛家的因素。佛家哲学思想和中国传统哲学思想的沟通，如众所知，乃是通过道家的媒介——通过道佛间旁贯旁通的关系。道家的哲学智慧和儒家的不同，在中国传统感一如实的文化精神里，儒家哲学的重点在“如实”，而道家哲学的重点则是在“感一”。我们可以说儒家的精神乃是同融中道文化里“同融周偏”的感一如实，而道家的精神则是同融中道文化里“同独周偏”的感实如一。那么佛家呢？它原是属于古印度感同成独的文化传统的。在印度的文化传统里，同独的精神是正统，同融的精神是异端；而佛家哲学思想正代表这同独文化里的同融中道。这和道家哲学之为同融文化里之同独精神正好相反。不过这两者之相反正好是它们相成的条件。在中国传统文化轻易落实的土壤里，道家精神代表的“同融中之同独”和佛家所代表的“同独中之同融”早就在巧妙的结合下开花结果了。

“落实”中的“实”字指的乃是人的现实生活和通过现实生活而生发的实存体验或感受。“落实”和“乘虚”乃是创造性两个具体的环节。这里我们可以有两个不同层面的说法：一是从存有论的观点来讲，从创造权能的立场来讲；另一则是从人的立场来讲、从心性论的观点来讲。这两个层面的基本意义我们在上面已经略为讨论过了。我们并且还指出落实和乘虚两种智慧在中国文化发展里所特有的胜义。不过这两个观念对文化和思想如何沟通这个大课题的研究实在太重要了，我们实在有对前面的讨论作适当补充的必要。

让我们回到“虚”的观念上来吧。“虚”就是事物的涵虚性。这本来是一个场有的观念。事物之虚或涵虚性最后分析起来乃

是属于道体的、属于场有自身或创造权能的。当然我们也可以就人的精神生命而言虚，即从心性论的观点而言虚。但人的精神生命或心性中之虚乃是创造权能通过意识心的作用而开显的涵虚性。所以必须先从存有论和宇宙论的观点来言虚。场有的涵虚性究竟是怎样来的？它乃是从事物的“缘会对比”（也就是怀德海所谓的 contrast）而来的。对比生虚——此乃是创造历程得以连绵不断的先决条件。因为没有由对比所生的虚也就不会有活动。一切活动都是创造权能缘实生虚、乘虚化实的诚仪。创造权能的涵虚性原本都是由现实（已成的事物）在场有缘会的对比下产生的，所以称之为“缘实”。现实与现实的缘会对比可以生虚，现实与虚的缘会对比也可以生虚，虚与虚的缘会对比当然更可以生虚。如是实实虚虚、虚实实虚，在每一物事的创造历程里都笼罩着一个由场有的缘会对比所编织成的“虚机茧网”。“虚机”就是由事物的涵虚性所缘生的机缘、机会、契机或生机，包括一切可有而未有的可能性。在一事物的发展过程中所缘起的虚机乃是创造主体茧心独运的化裁对象——故称之为“虚机茧网”。一事物的成事成物的发展乃是创造主体“虚机了断”的历程。虚机了断就是乘虚（也是“承机”）化实。所以从存有论或宇宙论的立场来看，落实与乘虚只不过是——一事——生生之事——之两面，不过是创造性的两个具体环节。现实世界乃是由过去事物的涵虚性之了断与落实而来的，但过去涵虚性之落实正是继起事物涵虚性缘起之根源。这个由实而虚的环节我们称之为“缘实生虚”。当下创造性的发挥则是一个由虚而实或“乘虚化实”的历程。但乘虚化实的结果正是当下创造性之落实。落实所以生虚，乘虚因以化实。如是由实而虚又由虚而实，事物的创造乃是一个虚实相生、循环不已的生生历程、一个创造性“诚仪隐机”的历程。“诚仪”和“隐机”两个观念乃是扣紧着创造权能的主体性而取义的。主体的诚仪就是创造性的乘虚化实，主体的隐机就是创造性的缘实生虚。在怀

德海的宇宙论里，诚仪和隐机的分别相当于主体和超主体的分别。“超主体”代表什么呢？它代表的乃是创造主体虚机了断时所确立的“绝对性”。沿用我们春蚕作茧的隐喻语言来讲，则主体好比正在吐丝作茧的春蚕，而超主体则好比茧蛹初成即将化为飞蛾的阶段。创造性虚机了断的当下也就是主体诚仪的独得之宜的永恒确立。这“独得之宜的永恒确立”乃是事物在场有相对相关性里所可能有的绝对性。主体诚仪的绝对性本由场有的相对相关性而来，也无可避免地回到场有的相对相关性而去。就好象蚕蛹在变成飞蛾后，整个吐丝作茧的生命历程也就以不朽过去的身份客隐入飞蛾的继起生命里而为其主体诚仪化裁的对象一样。所以，“超主体”一观念所代表的其实是事物生生不已的历程中创造权能不断乘虚化实的转折点——也就是周敦颐《太极图说》里所谓的“一动一静互为其根”中之“静”。换句话说，易道生生不已中的静相就是创造性的隐机或缘实生虚，也同时是事物在成事成物后独得之宜的永恒确立。在《周易》和怀德海的哲学里，“生命”的普遍义乃是兼创造性的动静相或诚仪隐机两环节而言的。主体生命（创造性的诚仪或动相）只不过是宇宙生命大流的一个环节而已。

当然，对一个活着的个人来说，宇宙的创造性只有从主体生命的立场来看才有意义。其实，一个人的生命并不是一个单纯的主体生命（怀德海所谓的“现实存有”/ actualities）而是一个在生死之间所呈现的一截生命之流（怀德海所谓的“社会蕴集”/ socialnexus）。我们对创造性的认知正是从我们对自我个体中生命之流里的诚仪隐机的体验而来的。我们所能了解的创造性乃是通过我们个体生命之流中缘实生虚、乘虚化实的创造性。而离开了我们自我依身起念、依念作茧的生命活动，也就没有人的主体性可言。人的主体生命究竟在哪里呢？它就在他的生命活动里——在构成他的主体性的感通化裁活动里。人生不过是一个虚机了断的过程。一个人的生命格局一方面取

决于在生命环境里缘生的虚机茧网，一方面则决定于这个人对其生命里的虚机所表现的主体诚仪——了断虚机所表现的形上姿态和植根于此姿态上的感通化裁活动。在西方传统形上学里，这个把生命主体等同于生命活动的观念是很难被接受的。自从亚里斯多德以来，西方哲学一直受到由希腊文法主词观念的暗示所生的实体思想的支配。文法上主词和谓词的划分转变为形上学里实体与属性的划分和知识论里主体与客体的对立。西方哲学家每每离属性而言实体、离客体而言主体，结果必然是离场有而言场有者。譬如以人为例，西方哲学家习惯于把人从他的生命环境中抽离出来、惯于从他在其独特的生命环境里的生命活动——包括一切思想和行动——里抽离出来。因此最后必然把人化约为一抽象的存在——一个空洞的、不可知的实体或一个孤立的、寡头的主体。其实离开了一个人的具体行动，哪里还有行动者？离开了一个人具体思维，哪里还会有思想者？离开人的场性——人与宇宙其他事物的相对相关性，哪里还会有人的存在？离开了客体，又何来主体呢？在某一义上来说，在我们生命环境里缘生的虚机固然可以视之为客体，因为它们乃是我们生命活动的感通化裁的对象。但在另一义上来看，我和我所了断的虚机是无法分开的。我之所以为我正由于我有此生命环境，有此为我而缘生的虚机茧网。说得更明确一点，我生命中之虚机不只是为我而生的，而是“依”我而生的。我生命中的虚机已经有我在里面——已经是我了！

第 3 章

问题心与理性： 仁材交涉与公道原理

3.1

理想、理念与理智： 问题心与理性道术

在人的生命里由场有的缘会对比而生的虚机乃是通过意识作用而呈视、而为人所自觉的。主宰我们生命的茧心不正是在种种虚机意识的纠缠下自诚——自缚、自成、自化——的么？当茧心在通过自觉的虚机而形成一知、情、意互相缠结的心所茧网时，意识心也就变成问题心了。我们可以说“问题心”乃是茧心与意识心的结合——作茧作用与意识作用在人生虚机了断过程中的结合。人的一生可以说自会说话开始就受到问题心的

支配。所谓“人之忧患自识字始”。“识字”代表的正是虚机的自觉；有了虚机的自觉，问题就发生了。

忧患的心所或心结只不过是问题心无数“所结型态”中之一种罢了。在人一生中无可感受到的焦虑、怀疑、恐惧、悸怖、哀愁、苦楚、寂寞、无聊等等无一不是问题心的产物。问题心的基本心结就是不安。“不安”代表问题的存在或虚机之未能了断，这是问题心之“所背”（背负的意思）。“不安而求安”则是问题心之“所向”，这是植根于曼陀罗心性的基本要求。因为“不安”就是有碍；这不安所对的虚机意识乃是从事物的直曲对比而来的，所以不安、有碍就是“方”。不安而求安——有碍而求无碍——正是曼陀罗智方中求圆的表现。譬如人类求生的本能（本身是一直）在生命环境（曲）中求满足乃是一生命权能自诚致曲的表现。但有人饱食终日，无忧无虑；有人终日辛劳，难得一饱。在有与无或贫与富的强烈对比下，问题心也就随不安、不满之情的虚机作用而生发了。问题心的向背（向与背的关系）乃是曼陀罗智运作在具体情况下的转轴，也同时是人类理性生命的转轴——精神生命的转轴，而这“理性转轴”的形成乃是以虚机的自觉为基础的。

这里“理性”两个字乃是用来泛指在人的问题心里由理想、理念和理智所构成的心所或心结。“理性”一词的第一义就是理想之性，即就理想而言性。人性乃是人之所以为人的独得之宜。理想乃是人的主体诚仪里最突显的一面。从这突显的主体性——人的理想性——来看人的独得之宜就是“理性”。理乃宜之权，从人的理想性而观人生命中之宜权也就是“理想”一词里“理”的含义了。人的理想生于虚机的自觉，它原是创造性在人的生命里缘实生虚通过意识作用的对比而呈现的。理想乃问题心之所向，它乃是问题心在不安（问题心之所背）而求安的基本心态下所投企而出的想象。这“想象”中之“象”就是理想中之理或宜权。理想只是理之想象，因为理想中之理是虚的、是一

个尚未落实的宜权。理想的落实也就是问题心的满足——问题心所背和所向的合一。人类的理性生命乃是为问题心的背向关系所决定的——所以我们称它为“理性生命的转轴”。至于问题心本身的性格则可分主客两方面来讲。问题心生于由虚机自觉所引起的不安，这不安的心所心结一方面反映客观现实的缘会对比，另一方面则源于人的内在生命权能、创造权能在制限于外缘环境中所起的反应与冲动。譬如求生的本能在贫富不均的现实对比下就会很自然的通过意识的不安而产生均富的要求。这均富的要求也就成为问题心所向的理想，这所向的理想乃是由问题心所背负的生命权能（求生欲望）在不满足的情况下投企而生的。

理性的生命就是追求理想实现的生命。要实现理想就得讲求方法、讲求达到目的的手段。在中国先秦哲学里“道术”一观念指的原是人的理性生命里之“道”和“术”。“道”就是理想或理性生命的目的，“术”就是实现理想（道）的方法或手段。道与术合言而为“道术”，则整个理性生命的意义都在里面了。当然，人的实现理想时不只要讲求方法或手段，还要讲求最有效的方法和手段。这样理智的观念也就诞生了。假如“理性”一词的第一义为“理想之性”的话，那么“理性”一词的第二义就是“理智之性”。“理想”和“理智”都是从意识心之问题化而取义的，理想乃是意识心依主体生命权能、创造权能的冲动而投企的理的理想，而理智则是意识心在理想实现的要求下所作的努力。换句话说，理想和理智乃是意识心在问题化下所发挥的道术——投企和成就理想的道术。在西方文化传统里，理性生命源于异隔心态的问题化，所以在西方理性和理智观念通常都是和逻辑的观念分不开的。逻辑乃是解决逻辑问题最有效的办法，而异隔心态问题化后所产生的问题最后分析起来正是依逻辑的形式和观念而呈现的。所以我们可以夸张地说，在西方文化传统里，理想是逻辑的理想，理智是逻辑的理智——因而理

性也就是逻辑的理性了。

无论是传统的形式逻辑或现代的数理或符号逻辑，逻辑本身乃是一切异隔存有的分析工具。也许有人会说，西方哲学不是会产生过与传统形式逻辑大异其趣的黑格尔辩证法或辩证逻辑么？是的——但辩证法的思想型态并不能代表西方理性生命的主流。黑格尔的辩证哲学原是以同融的精神为本的。黑格尔的哲学乃是一个异隔心态文化传统下的同融哲学，所以他辩证思想的骨子里仍然是以异隔分析为出发点的。这和中国周易哲学传统里发展出来的“辩证”思想实在有基本上的不同。

形式逻辑（包括符号逻辑）和黑格尔辩证法同是西方问题心的产物。说得明确一点，它们都是异隔心态在问题化下所发挥的道术。人的理性生命当然不是只有异隔的心灵才可有的。每一意识心态的理性生命都有与其意识倾向相应的道术。印度和佛教哲学里的因明学乃是印度人在他们意识心所突显的同独心态下所发展出来的理性道术。中国人当然也有与其同融中道意识心态相应的理性道术。中国人的理想基本上是一种感一如实的心识，所以中国人的理智也相应地发展出一种适合于这种心识的道术。它是哪一种型态的道术呢？简单的说，那是一种“化端为面”的道术——一种化两个对立的极端为互为依存的一体两面之“中和术”。同融中道之“中”正是由这化端为面的道术建立起来的。两端是异隔，一体之两面则是有隔有融的了。“融”有和和容的意思。一体之两面正是通过同体之中而相和相容的。中国人的中和道术从理想言就是感一如实，从理智言就是化端为面。这种有隔有融的中和理性固然和西方人有隔无融的逻辑理性大相迳庭，它和印度人以无隔无融为依归的因明理性也有显著的分别。印度人和西方人由意识心同异殊途发展出来的理性道术有一个共同点，即：它们都有“化面为端”的倾向。这就是为什么实体的观念同为西方和印度传统形上学的支柱，而为西方科学文明造端的原子思想也曾在印度的自然思想

里出现。在中国哲学和科学思想的发展里，我们实在很难找得出这两个观念的痕迹。实体和原子都是“端”之极至，“化端为面”的中和理性又怎能允许它们的存在呢？

3.2

镜子作用与理性统觉：

问题心的自觉与

公道原理的开显

讲理性就是讲理想、讲理智——讲实现理想或目的最有效的手段或方法。但方法是相对于目的而有的。我们要找到实现理想最有效的方法就必须先对理想有清楚的认识——也就是说，有一个明确的理念。这个“理念”乃是理想与理智之间的桥梁。理智作用乃是由理想引发的。理想本身不属于理智。如上所述，理想乃是意识心依主体生命权能、创造权能的冲动而投企的理的想象。理想的原始状态只是一个浑沌的、模糊不清的直觉。当意识心在理想实现的要求下把这浑沌不清的直觉转化为一明析的理念而再依这理念的趋向而寻求实现理想的方法时，理智的活动也就于焉而生了。这个中介于理想与理智之间而与此二者在人的理性生命里鼎足而三的“理念”我们称之为理性的第三义。人是理性的动物因为他乃是一个受问题心支配的动物。理性三义所限定的乃是问题心之所以为问题心的本质。西方哲学表面看来最重理性，但西方哲学家的理性观念乃是一个偏狭的理性观念——一个在骨子里完全以逻辑理性为本的理性观念。西方哲学只有逻辑理性的自觉，而没有理性本身的自觉——问题心本身的自觉。不过这样讲也许是颇欠公允的，因为所有传统哲学——包括西方、印度和中国三大传统在内——都是有偏的。传统哲学都有“自是其是”的偏见；它总是无法避

免地把其所突显的理性生命作为普遍的理性生命，把其所信托依赖的道术视为“放诸四海而皆准”的道术。不过二十世纪的哲学思想——无论东方的或西方的——都明显地走向一条以理性本身和问题心本身的自觉为依归的道路。理性和问题心的自觉也就是主体诚仪的自觉、意识心态的自觉。这个自觉之所以可能固然有其内在于人的心性发展的必然性。但它的实现却离不开由不同型态哲学思想的沟通所产生的镜子作用。镜子作用乃是问题心自觉、理性自觉的基本条件。通过问题心的镜子我们才能看清楚心性的本源——看清楚主体自我的本来面目。

所谓“镜子作用”指的乃是意识心在问题化下所产生的反射作用。一切心理现象或功能——喜怒哀乐的情绪、五官的感觉、记忆、想象、观念等等——在意识心的问题化下都变成一面“镜子”。决定问题心的因素也同时是决定这些镜子的因素，而决定这些镜子的因素也即是这些镜子所能映射的因素。问题心乃是意识心在外缘环境的限制和影响下所突显的主体诚仪，因此在这些镜子里所出现的映象正是问题心的向背和在其中由理想、理智和理念（理性三义）三者之间的相互关系而形成的理性架构或理性统合。通过问题心的向背和理性架构的映象我们可以间接地把捉到潜伏在我们心性底层里的生命权能、创造权能和在我们的理性生命里发用的道智道用。人的理性生命乃是人的主体诚仪通过意识心的镜子作用而自诚自化的历程，因此理性三义所指称的乃是理性生命自我化解的三个角度或“解度”。这“理性三解度”问题心所形成的理性架构或统合我们称之为“理性统绪”。理性统绪就是理性生命的纲纪。理性的自觉、问题心的自觉，也就是理性统绪的自觉或“理性统觉”。

人生有无数问题，因此作茧的问题心乃是一由无数理性统绪所构成的虚机茧网。问题心的基本心结就是不安。但由于现实生命里事物的直曲对比所造成的不安和面对道体或存有自身的无限所造成的不安乃是两种截然有别的问题心所。前者所引

生的乃是一种“关怀”的理性生命，而后者所生发的却是一种“惊异”的理性生命。关怀型的理性生命乃是由于内在生命权能、创造权能的“仁性的冲动”，而惊异型的理性生命却是植根于生命权能、创造权能的“知性的冲动”。仁性的冲动表现为“生生”的欲望和生命自我承担的责任感，知性的冲动则表现为“有有”的欲望和促使生命向无限投企的神秘感。在意识心的三大倾向里，同融中道的理性生命乃是直接以仁性的冲动为本，而异隔和同独两种心态的理性生命则基本上生于知性的冲动。在异隔的理性生命里，主体的诚仪乃是一个由感异、惊异而立于异的过程；在同独的心态里，理性的主体生命却是一个由感同、惊异而绝于异的过程。前者所表现的乃是一种外有的欲望和外向的神秘感，后者所表现的则是一种内有的欲望和内向的神秘感。这就是理性生命在西方和印度两大传统的基本分别了。这里所谓“西方”指的是以希腊文明为主干的欧洲文化传统。我们今日讲“西方”乃是包括希伯来和基督教的传统在里面的。希伯来的文化精神非常特别。希伯来人一方面和中国人一样有强烈的责任感——由仁性的冲动而来的责任感，但另一方面又和希腊人和印度人一般富有由知性的冲动而来的神秘感。希伯来人的意识心态正是由这两种人性的冲动的争持不下的局面所构成的。我们可以说希伯来的文化精神乃是一种以悸栗感的理性生命为主的文化精神，因为“悸栗感”正是这种两难的精神格局的具体表现。悸栗感的虚机型态就是罪渊意识。希伯来民族的罪渊意识较其他民族特别强这当是公认的事实。

虚机，让我们复述一次吧，乃是由事物的涵虚性所缘生的机缘、机会、契机或生机，而事物的涵虚性乃是由现实在场的缘会对比下产生的。问题心自解自化的过程乃是一个虚机了断的过程——一个人的主体诚仪通过理性统觉中的镜子作用而自我完成的过程。这个镜子作用究竟在哪里呢？具体地讲，它就集中在理性三解度中的理念里——中介于理想与理智之间的

理念里。由内在的生命权能、创造权能所投射而生的理想在我们的意识中只是一模糊的直觉——一个在知情意纠结中所显的理想的想象；而为理想的实现提供方法的理智作用也是隐晦不明的。真正为意识心在问题化下看得到的乃是由理想与理智的统合而生的理念。理念就是理性统觉中的镜子。在一般人的生命里这理性的镜子作用大多是微弱的，这乃由于理念之不够明确。严格说来，一般人只有理性的统绪而无理性的统觉——理性统绪的自觉、理念的自觉。没有理念的自觉，潜伏在我们生命里的智慧——道心的曼陀罗智——就不能有效地在问题心里发挥它应有的作用。如是人的精神生命也就相应地萎缩了。

道智乃是潜伏在人性深处里的曼陀罗作用。曼陀罗作用可以说是无所不在的。它在理想的方圆里，也在理智的方圆里，它更在理性统觉所系的理念里、在理念的方圆镜子里。曼陀罗的方圆动静是仁性的方式，也是知性的方式。它在感一如实的同融中道里起用，也在同异殊途的异隔同独心态里起用。这个宇宙本来就是由道心的曼陀罗作用编织成的虚机茧网；它覆载在人类作茧生命之前，也绵延在人类依身起念、依念作茧之后。人之所以为万物之灵者乃因为曼陀罗在人的生命里所方立圆成的理性。而人类精神生命所照耀的灵明就是从他的理念的方圆镜子里反射出来的。

在理性统觉的每一面镜子里都辉映着一独特的灵明。责任感有责任感灵明的灵明，神秘感有神秘感灵明的灵明，悸栗感也有悸栗感灵明的灵明，这些灵明之光所照向的乃是理性生命的通道——问题心自缚、自解而自化的路子。通过这些灵明之光我们可以隐约地看到在理想和目的背后跳跃着的生命权能、创造权能的冲动，也看到那象蚕蛹般的问题我在那层层虚机茧网内所作的努力和在公道法轮的运转下所表现的尊严与无奈。

什么叫做“公道”呢？得直就是公道——这是“公道”一观念的形上学的意义。形上的公道是属于一切场有的生命权能、创

造权能的。所有生命权能、创造权能在本质上都是自直的。这自直的本质乃是生命权能、创造权能之所以为“权能”之公道或公理。公道，换句话说，乃是宜权中之宜权。场有之得宜乃由于权能之得直。道体或场有自身乃是一宜无不宜之宜体，正由于它乃是一个直无不直的权能——或权能自身。不过，从个体场有的观点来看，自直乃是无可避免地在致曲中完成的。致曲必有不直之处，也就是有欠公道了。“有欠公道”乃是个体之所以为个体之本质。一切个体存有莫不在致曲中求直、在有欠公道里求公道。这是万法之定理、运转天地间之不二法轮啊！

3.3

公道法轮与自克结构：

仁性、材性的命构符

而运转这公道法轮的就是道心的方圆作用——我们所谓的道智或曼陀罗智。在人类的意识生命里，公道法轮乃是道智通过理性统觉里所潜伏的亏负意识与无奈意识而运转的。“亏负意识”起于生命权能、创造权能在自直过程中所受的委曲，而“无奈意识”则源于问题我在虚机困境中所呈现之无助与无力。譬如植根于生命权能、创造权能的仁性冲动的责任感原是与生俱来的。“仁”的本质就是关怀，包括对自己生命的关怀和对自己以外的一切生命的关怀。责任感乃是植根于仁性的关怀的生命承担。生物学里所谓求生的本能其实是一种无意识的生命承担或关怀、仁性冲动的原始表现。人在意识心发达以后所承担的责任感——含有道德意义或甚而宗教意义的责任感——乃是原始仁性的扩充，而非性欲或动物本能之升华。一切动物本能乃是作为人的生生主体性之仁的资料。这就是作为中国哲学主流

的儒家哲学里“性”与“材”的分别了。“性”就是仁性（生生主体性）、原始的生命承担，“材”乃是“性”所对之生命资料，原始仁性或关怀所眷顾的化裁对象。“材”不只限于动物本物或生理作用，它也可指高层次的心理或精神活动。“性”和“材”乃是一个既超越亦内在的关系。心理学上所谓的“升华作用”（sublimation）乃是原始仁性的份内中事。说得明确一点，升华作用乃是仁性的自克结构的基本环节。所谓“自克结构”指的乃是原始仁性在其生命承担的过程中所责成的价值秩序或信托架构。“自克”乃是自诚的生命权能、创造权能在致曲中所必须采取的“经济手段”。生命里的一切有成都是有代价的。我们不可能全部满足我们所有的本能或欲望，因此生命必然是有取也有舍、有顺也有逆，有向也有背，有有为也有有所不为。如是生命在致曲中求诚就必须靠内在权能的自克或强制作用了。由自克作用所形成的权能分配乃是一个有高下和先后之分的价值结构。这个价值结构乃是原始仁性所关怀的份内事，所以我们称之为“仁性的自克结构”。在儒家哲学里，这个仁性自克结构乃是通过礼的作用而完成的，论语里“克己复礼为仁”一语明确地点出礼与仁的关系。自克结构所代表的乃是所有文明人类所共有的理性道术。

在人的生命里，公道原理就是通过生命权能的自克结构而彰显的。假如我们以 Y 代表所有为成全 X 而被强制或牺牲的一切本能或欲望，则自克结构可以 X/\sqrt{Y} （念“X 克 Y”）来表达之。在这个符仪或表达式中，X 和 Y 都是“材符”或“命符”——表达人的材性和命运的符号：X 指生命材性之正面，Y 指生命材性之负面。 X/\sqrt{Y} 中之“ $\sqrt{\quad}$ ”我们称之为“克符”或“命构符”。克符或命构符所代表的乃是生命的自克结构——也是命运结构——之核心，它代表的乃是生命权能、创造权能之主体性和通过主体性的亏负意识而彰显的公道原理。“主体性”乃是权能主体对材性所起的化裁作用。用我们的符号语言

来讲，“化裁作用”就在克符与材符之间的关系上。中国的儒家哲学以来自仁性冲动的责任感为主体性，所以它所强调的乃是人的生生主体性——仁性——的亏负而非材性的亏负。在生命的低层意义里，生生主体性或仁性的亏负和材性的亏负是很难区分的。可以说是基本上合一的。譬如在求生存的欲望受到挫折时，则这不只是材（求生欲望）的亏负，也是生生主体性（仁性或对生命承担的责任感）的亏负，因为在生命的低层意义里求生欲望几乎是原始仁性所关怀眷顾的全部内容。

但在生命价值的高层次里——在仁性扩充后的主体生命里，仁性的亏负和材性的亏负就不一定相合的了。譬如高度仁性所要求的“舍生取义”乃是和本能的求生欲望背道而驰的。主体仁性（生生主体性）之成全正建筑在求生欲望之强制上。如是对仁性的公道也就是对材性之不公。材性的不公由主体仁性的公道来补偿，这样不公中也自有其公道在。

在中国哲学和传统文化里，公道原理乃是通过中国人所富有的忧患意识而彰显的。“忧患意识”就是相对于主体仁性而生的亏负意识。它的内容包括由责任感的亏负而生的忧患和由对材性的亏负而生的忧患——换句话说，就是成德的忧患和致福的忧患。仁性之无亏负就是“德”，材性之无亏欠就是“福”。“德”与“福”的关系在中国哲学里正是仁性与材性之关系。中国传说中的古代圣王都是在这两方面同时用心的、都是在这两方面对人类有重大贡献的。圣王之事就是所谓的“正德利用厚生”。“正德”就是成德，“利用厚生”就是致福。“内圣外王”的原始意义就是以一己之成德为基础来推广他人以至于全体人类之福德大业。不过成德艰难，致福也同样不易。成德与致福之两难一方面源于仁性与材性在自克作用里的辩证关系，另一方面则源于生命环境和易道之涵虚性与吊诡性。成德与致福在意识作用发达之后都是问题心、问题我之事。而问题心、问题我的生命乃是通过道体权能在场有的无限涵虚和吊诡而自解自化的。

仁性与责任感对生命承担所作的努力在虚机茧网的实现困境中往往显得软弱而无助。如是随着仁性和责任感之推尽，忧患意识也就转化为无奈感或悲剧意识了。相对于仁性的无奈是成德的无奈，也是致福之无奈。成德与致福是很难兼全的。有福之人未必有德，这是成德之无奈；有德之人未必有福，这是致福之无奈。有福而无德的生命是罪恶的、歪曲的、闭塞而不畅通的；有德而无福的生命则是贫乏的、空虚的、单薄而容易夭折的。当人陷于成德与致福两难的局面时，生命就是一大悲剧，人生也就没有什么意义可言的了。

在鱼与熊掌、福德难兼的情况下，中国哲学——说得明确一点，儒家哲学——很自然的走上了重德而轻福的道路。在宋明理学兴起后，这个趋势就更加明显了。由于儒家哲学的影响，中国人的思想里充满着义务的观念，而缺乏权利的观念。中国人精神生命里的自克结构基本上就是一个以德统福、以义务强制权利的结构。在某一意义上来说，杨朱的为我与老庄的无为哲学可以说同是儒家这种重德轻福思想的反动。杨朱学派之为我基本上就是一权利观念，“为我”就是自我或一己权利之肯定。不过这个“肯定”原是主体仁性所本有的。杨朱为我哲学的理想就是要回到仁性里义务与权利不分的原始状态。道家哲学也是一样。道家或老庄哲学表面上看来也是重德的。但老庄所谓的“德”不是与福相对立的德，而是与福相合之德。道家之“德”指的乃是“道”（道体或创造权能）在我们自然生命里的原始状态。老庄之“德”指的乃是原始仁性里的“慈”和“朴”。“慈”就是生命对自己的自然承担，“朴”就是“慈”所自然承担的无为生命。老庄实从未否定属于自然生命的原始仁性之慈德，他们所要重新肯定的乃是生命的无为之朴——自然生命之福。在儒家重德轻福的礼义文化里，人的自然生命的权利就难免被剥夺了。

中国人强烈的责任感乃是中国文化得以绵延久远的主因。

以仁性的冲动为本的责任感乃是一切道德价值的根源。但道德价值的实现不是没有代价的。它不只代表对自然之不公，剥夺了我们自然生命的朴福。即使在精神文明的领域里，由自克作用所衍生出来的道德规范也往往妨害了或限制了其他如艺术、科学和宗教等价值的实现。不过，我们要把道德规范和作为一切道德价值的根源的仁性划分清楚。一切道德都是仁性在特殊生命环境的致曲中产生的、都是场有时空缘会的产物。所以道德规范是相对的、可变的、有功过可言的。道德规范乃是所有文明社会的支柱，所以文明的功过，基本上也就是道德规范的功过。而我们对道德的功过、文明的功过所起的批判却又正导源于为一切道德规范的根源的原始仁性。原始仁性乃是本体仁性在人的生命里所生发的主体性。什么叫“本体仁性”呢？它乃是一切生命权能的本性、一切生命本然而有的生生之性。在原始儒家哲学里，生命权能和创造权能是没有分别的，所以生命权能的本然之性也就是创造权能的创造性。所谓“本体仁性”者指的乃是生命权能、创造权能对自身本有的承担、关怀与肯定。这本然之仁性本身只是一生生不息的创造性，一个变动不居的、永远自我超越的易道和诚道。在场有时空缘会的致曲中而凝滞于一社会的道德规范的仁性乃是本体仁性、创造性之落实，而非变动不居，不断自我超越的仁性或创造性自身。在儒学哲学里，道德修养的目的乃是要通过人的本然之性（原始仁性）而与易道诚道之本体仁性相合。这不就是儒家哲学“天人合一”的理想么？

本体之仁在人性里 的落实：先天之仁与良心

由此而观，仁性——原始仁性——不仅是道德价值的根源，而且是一切价值的根源。价值是从生命的肯定来的；没有生命之自我肯定，哪里还有价值可言？说得更确切一点，价值与生命不过是一事之两面。生命就是追求价值、实现价值的活动，而追求价值、实现价值的活动就是生命。儒家哲学正是在生命之为一价值体一义上而言仁的。生命的仁性就是生命权能、创造权能对价值实现而关怀承担的主体性。所有生命活动都是由仁性之自我肯定所生发的价值表现。我们可以说，在每一种特殊生命活动的生发处都有一原始的责任感，此原始的责任感乃是该生命活动的“先天之仁”——即其得自本体仁性之特质。此先天之仁或我们上面所谓的原始仁性在儒家称为“性”。在道家称为“德”。“德”者，得也。（在道家）得于“道”（创造性自身）之德和（在儒家）受命于“天”（仁性自身或本体仁性）之“性”其实是一样的东西。

如是，道德活动固然有其先天之仁，艺术、科学和宗教活动也同样地各有其先天之仁。这先天之仁乃是一活动稟于本体仁性而有的本然责任感——或良心：道德的良心、艺术的良心、科学的良心、宗教的良心。良心是主持公道的。良心是凭藉什么来主持公道的呢？这凭藉不是别的，正是问题心、问题我在无力承担责任感的重荷时所产生的亏负意识和透过亏负意识而彰显的公道原理。譬如艺术家、科学家或宗教家在受到政

治权力的迫害时而起来为艺术、科学或宗教的尊严而反抗强权，这就是艺术良心、科学良心或宗教良心的表现，这和一般人在社会上受到冤屈和不平待遇而要求伸张正义时所表现的道德良心在其先天之仁处是没有什么分别的。显然的。这个作为一生命活动的主体性或主体诚仪（相当于怀德海所谓的“主体形式”）的先天之仁、责任感或良心乃是一形上学的观念，而非普通所谓的“道德”观念。普通所谓的“道德”观念乃是从人类的社会性和种性的立场来取义的价值观念。道德良心乃是对社会和全体人类负责的仁人之仁。所以道德的立场基本上就是人文主义的立场，而人文主义的立场也必然是道德的立场。但人的主体诚仪除了“仁人”的立场外，还可以有“仁物”（对物负责）的立场和“仁天”（对天负责）的立场。艺术和科学的立场就基本上是仁物的，而不是仁人的。至于宗教的立场则当然是以仁天为本。不过无论道德之仁人，艺术与科学之仁物或宗教之仁天，其根源都在稟于本体仁性的先天之仁——构成人之所以为人的原始仁性。这就是为什么道德、艺术、科学和宗教在不同立场上仍可相感相通的地方了。

先天之仁（良心或责任感）乃是本体仁性在人生命里之落实。“落实”就是在一现实生命的特殊环境中起用的意思。由于受到现实环境的限制，落实了的本体仁性只能在致曲中求直。这致曲中所受到的一切限制乃是由生命材性与现实环境的缘会蕴结而成的；这材（材性）实（现实环境）蕴结所形成的基本性格我们可称之为“材实架构”。如是作为人的主体性或主体诚仪的先天之仁乃是介于本体仁性和材实架构之间的存在。随着材实架构之不同，先天之仁也就显现不同的面目、表现不同的主体诚仪。这先天之仁在一般人——每一个人——的社会实存的材实架构里所显现的就是道德良心，在一个艺术家、科学家或宗教家生命的材实架构里所显现的就是艺术良心、科学良心或宗教良心。从一个社会的道德规范里我们看到的并不是纯粹

的原始仁性而是在材实架构的限制下所显现的先天之仁。这个落实了的先天之仁乃是一个杂而不纯的仁性、一个无可避免地带有材知成分的仁性，因为在材实蕴结的生命里，人的一切思想行为除了本于仁性的冲动外，也源于材知的冲动。所谓“材知的冲动”指的就是潜伏在材质里的生命权能在材实蕴结的状态所发生的权利欲。“欲”就是材知权利的伸张。“义（宜）务”和“权利”乃是生命权能之两面，分别代表道体之“生生义”和“有有义”。义务之承担源于道体之生生，权利之伸张本于道体之有有。生生的原始仁性本身是无执的，因为仁性的本质就在生命权能、创造权能对自身的无限超越。但落实的仁性是不可能无执的，因为它所眷顾承担的乃是一个具有特殊材质的生命、在一个特殊的材实蕴结中伸张其个体权利欲的生命。所有权利欲都是对有的一种执着。通过权利欲来看万物，则我们所看到的必然是一个一体平铺的材性宇宙、无主体仁性在其中生化裁的“有有之邦”。落实仁性的有执就是从其所眷顾的材实生命而来的。当仁性以材性之所执为有时，人的主体生命也就因和纯粹的原始仁性脱节而受到歪曲了。仁性的歪曲就是对生命之本然之性有所亏负。落实的仁性表现为一个有双重负担的责任感。它一方面承担原始仁性所赋与的生生之责。但另一方面又要承担其所关怀眷顾的个体生命所需求满足的权利欲——换句话说，就是成德与致福的双重责任。这是一个上（原始仁性）下（材知之性）交煎的局面。当人的责任感在受到义务与权利、成德与致福两相亏负的煎熬时，忧患意识也就应劫而生了。

人生本来就是一场劫难、一场“仁材两亏”的劫难。人在福德两难的实存处境中所遭受到的命运我们称之为“劫”。“劫”兼有命运与灾难两重意思。人生是一场福德的劫难，也是一轮福德的劫运。劫难与劫运原是一事之两面。这生命的实存劫难与劫运究竟是怎么一回事呢？简单的说，它乃是一个体生命之以

成为“个体”所必须付出的代价。每一个人都是应仁材之劫运而来，经福德之劫难而去。一个人个体生命的意义和价值乃是通过这生命的实存之劫来决定的。

忧患意识乃是生命之劫的心符、福德两难之指标。它一方面指向纯粹原始仁性在材性的落实中所受到的歪曲，另一方面则指向易道的无常在材实蕴结的生命环境里，所布陷的虚机吊诡。儒家哲学重德轻福的倾向乃是由于它对生命的实存之劫基本上所采取的乃是一个生生主体性的立场——仁性的立场、孟子所谓“立其大者”的立场。“大”就是大体，也就是由原始仁性的孕育长大而成的德性生命。在晚周礼乐崩坏、文明尽丧的大动乱时代，孔孟教人保住为一切价值之源泉的主体仁性，以重建社会民族的生命，这原是无可非议的、原是绝对正确的。不过仁性只是德性生命的源泉，不是德性生命自身，更不是要求福德两全的价值生命自身。人的主体仁性、原始仁性和以此为根的历史文化生命之间更有一个很大的距离。价值生命的大课题不在仁性自身而在仁性的落实——在易道吊诡、材实蕴结之困境中的落实。要解决人类的问题（假如人类的问题能解决的话），单在生命源头的仁性上用心是不够的。其实原始儒家何尝只在仁性上用心，孔子所提出的礼、乐、义、命等观念正是针对仁性落实的问题而发的。“礼乐”所统摄的乃是自克结构的内容和秩序，“义”就是在自克结构里所彰显的公道原理，而“命”一观念正所以点出人生福德两难的困局。不过由于关怀意识的过重和客观历史文化的因素，作为中国哲学主流的儒家哲学终不免由于对材性、知性认识之不足而走上重德轻福的道路。站在历史文化发展的立场来说，这也许是无可奈何的，但是站在生命价值的立场来说，这条路是有严重缺憾的。儒家哲学对材性、知性用心之不足乃是无可否认的事实。儒家哲学思想可以让你明显地看到人性深处的仁性冲动，却几乎完全看不到同样隐伏在人性深处的知性冲动。人的知性冲动乃是由神秘

感引发的，它代表的乃是生命材性的权利欲。知性乃是材性的一部分——站在人的立场来说，最有代表性的一部分。材性生命的本质就是权利的伸张。在人的材性生命里，所有权利欲的满足都是通过知性作用的；而知性作用本身的权利欲也是最强烈、最难满足的权利欲。在上面这段文字里，我们把神秘感、知性、欲望等观念密切地连系起来；这一系列观念有其一贯的体系性，我们称之为“惊异的体系”，以别于由责任感、生生主体性、仁性、义务等观念所组成的“关怀的体系”。原始儒家的哲学系统基本上是一个关怀的体系，这和古代希腊哲学以惊异的体系为主流自是大异其趣。

第 4 章

仁性关怀与匠心匠识

4.1

感识、知识和觉识：知 性缘起与加工观念

哲学系统乃是理性架构、理性生命的观念化。透过原始儒家关怀型的观念体系我们所看到的乃是一个以仁性的冲动为根源的理性架构和一个由责任感撑立的理性生命。其实何只原始儒家如此，道、法、墨、阴阳诸家的哲学体系在骨子里都是关怀型的。我们还可以更进一步说整个中国哲学传统——应该说整个中国文化传统——都是关怀型的。这当然不是说在中国人的传统文化里完全没有由知性的冲动而来的因素、完全没有针

对神秘感而生发的理性成分；不过，和古代希腊文化和传统印度文化比较起来，传统中国文化实在太缺乏神秘感了。

为了避免读者不必要的误解，我们应该立即指出知性和知识不同，也和智或智慧的意义有别。人类对知识的追求无疑地是普遍的。但知识的追求可以有不同的出发点、不同的动机和心性的根源。中国人对知识的追求并不是如古希腊人一般由于好奇心的驱使——由于知性冲动所本的惊异或神秘感——而是由于仁性的关怀和责性感或道德良心的要求。不过无论知识追求的动机如何，所有知识都是问题心理性生命的产物、都受到曼陀罗智方中求圆作用的支配。只是由于意识心态的不同，由道智的作用所成就的知识系统也就有不同的意义了。譬如在关怀体系的文化传统里，知识的意义是必须通过人的主体仁性而建立的，这和惊异型知识系统偏重知识之客观性就有根本上的差异。儒家哲学总喜从成人成物、利用厚生的立场来论知识、来赋与知识的意义和价值；而“成人成物，利用厚生”乃是一主体的愿望，基于人本具的仁性关怀的主体性。如是为知识所对之客观对象——被知被识的人或物——自身倒反而成为次要的了。

为什么惊异型的知识系统偏重知识的客观性呢？这个问题的关键就在知性作用自身。知性作用的本质是什么乃是心性论的一个核心问题。关怀型的理性生命与惊异性的理性生命之内在关联就在这核心问题之解答上。那么什么叫做“知性”呢？知性作用因何而生呢？它的本质究竟在哪里呢？这些问题的解答可以一言以蔽之：“知性”就是意识作用的有执性。知性作用乃是从意识心对有的执著而来的：有执就是知性的本质。人的意识心乃是由“感意识”、“知意识”和“觉意识”——或简称“感识”、“知识”和“觉识”——三种基本心识作用组成的意识体。感识是无执的，觉识也是无执的（因为觉识的本质正在有执的自觉与超越），知识（知意识）乃是意识心在无执的感识和觉识间的执著型态，所以我們也可称知识为“有识”。“有识”就是识其为

有的意思。“识其为有”乃是一切有执或执著的开始。我们所谓的知性作用指的就是在意识心所生发的有识作用。有识生起于感识而入灭于觉识，这是知性缘起的意识历程。有识的生起与入灭所凭藉的乃是贯彻整个意识历程的“意机作用”，这就是“意识”一词里“意”字的含义了。“意”或意机乃是感识转化而为有识的关键，也是有识入灭于觉识的关键。感识乃是一种无执的心态，它只是一种感其所感罢了。我们五官的感觉作用初起时乃是以感识的心态而呈现的。见红而感其红，闻香而感其香，就其所感而感乃是一种如如无执的心态，但当我们感红闻香而识其为一物（如玫瑰花）所有之红与香时，则意识心已经由一无执的心态转化而为有一有执的心态，感识已经由知性作用转变为知识（有识）了。

感识是如何转化而成有识、知识的呢？这是知识论的中心问题。西方传统的知识论在这中心问题上走的基本上是一个材性分析的路子，这 and 传统西方哲学的形上学偏于把宇宙视为一材性的宇宙并无两样。在知性缘起的问题上，材性的分析就是意识心认知作用官能的分析。西方哲学家对认识心的分析就好像生理学家对人体的解剖一样。认识心之有感觉、记忆、想象、理解等认知官能就好比人体之有五脏六腑。不过西方的认识论者并不把认识心视为一有机体而只是机械地把知性活动视为一感觉或经验与料（sense data）的“加工”历程。这里所谓“加工”指的乃是感觉与料的观念化、范畴化。即使康德的超越分析哲学也摆脱不了这种感觉与料观念加工的思想模式。所不同者，在康德的认识论里，加工所需的观念或范畴乃是内在于意识作用的，为认识心的理解官能所本具的，而非如经验与料之来自心外的世界。近代西方哲学自笛卡儿开始就有把意识心孤立起来看的趋势，这个趋势到了康德可以说是发展到了极点。康德的认识心简直好比一座几乎完全内外隔绝、上下不通的“知识加工厂”。加工的原料是外来的，但我们却无法知道是

谁送来的、是怎样送来的。加工场内永远具备了一切加工所需的工具或设备和加工历程所必须遵守的方案，但我们却无法得知工厂的主人是谁、为什么有这么一套的加工程序。此乃因为在康德的超越哲学里认识心乃是和物自身隔绝的啊！

我们在这里用加工一观念来作比喻实在没有把康德和近代西方哲学庸俗化的意思。康德哲学的胜义当然不是“加工”两个字可以概括得了的，但我们又不得不承认康德的认识论的确有知识为感觉经验的加工厂之基本含义。对康德来说，感觉经验（我们所谓的感识）本身是没有意义的；意义乃是意识心知性活动的产物；知性缘起也就是意义缘起。而感觉经验的加工或感识之藉观念化而成知识乃是一“综合的活动”（synthetic activity）。“综合的活动”这一观念乃是康德整个超越分析哲学的基石，康德就是在这观念上建立人的“超越我”（transcendental ego）或“超越主体性”（transcendental subjectivity）的。什么叫做“综合的活动”呢？简单的说，它是一种组织的、建构的活动——一种赋以事物存有形式或意义架构的活动。这个观念对康德以后近代及 20 世纪的西方哲学家曾有过非常重大深远的影响。黑格尔哲学的“绝对精神”只不过是康德超越主体观念之绝对化。胡塞尔据意识心的“意指性”（intentionality）而建立的超越我乃是意识心意义建构的主体，这个观念乃是康德超越我一观念之明朗化。即使在怀德海的机体哲学里我们仍可以看得到康德哲学的影响。怀德海的现实存有正是一个通过对与料的化裁活动而建立自己、成就自己的综合活动主体。不过怀德海的主体观念与康德和胡塞尔的主体观念有两点非常重要的差别。怀德海的主体不是与客体（与料）对立的主体，而是依客体的现实世界而缘生的主体；构成此主体的主体性的综合活动不是一个囿于一孤立意识心的综合活动，而是一场有的综合活动。换句话说，怀德海的主体乃是一场有的主体，而非意识心的主体。场有的综合当然包括意识

心的综合，因为所谓意识心的综合只不过是场有综合在意识层次的综合作用罢了。离开了场有的观念，我们就无可避免地忽略了材实蕴结在知性缘起中的重要性，当然更无可能了解得知性作用在生生有有的性相宜仪中所当有的含义。

现在让我们回到“加工”这个有趣的观念吧。如果我们把这个名词普通限于工业制品的定义稍为扩充一下，我们就会发现它实在可以有一个很简单却又关涉极广的含义。“加工”就是加人工——指的原是在已成的价值较低的产品或零件上加以人工的改良或组合使成价值更高的产品的意思。其实凡是用人为的力量，利用已成的与料或资料去制成或造成产品、物品或物事都可以说是一个加工的过程。换句话说，广义的“加工”就是加功——加上人为的功力。人类的文化不是人对自然加工或加功的结果么？人之所以为人乃由于他能实现文明生活的价值——这不是一般人的想法么？文明的价值高于自然的价值，文明人的价值高于自然人的价值——除了道家或西方的自然主义者外，这当是人类一个至为普遍的共识。如此说来，人类的发展史——人类文化和思想的发展史——只不过是一部从自然到文明的加工史罢了！这就难怪在世界诸大文明的哲学史上我们都可看得到加工的观念是如何或明或暗、或正或反地支配着人类的思想了。

4.2

混沌与秩序：工艺创制的思想模式与希腊哲学

在希腊的哲学传统里，加工观念乃是透过“工艺制作或艺术创作”的思想模式而出现的。古希腊哲学家都有把人生、社

会或甚至整个宇宙视为一艺术创作的倾向。在古希腊人的思想里，美和善是分不开的：善就是美，美就是善，故在希腊语中美善常是连言的，这因为艺术的创作就是美善价值的实现。但他们所谓的美善究竟有什么内容呢？我们可以说，美善就是材性知能的完满表现。希腊人基本上是从材性知能的观点来看宇宙人生，而不是从仁性的观点来看宇宙人生的；古希腊哲学家都有把仁性材知化的倾向。希腊文化里的理想人物不是充满着关怀和责任感而义无反顾的仁者——中国人理想中的圣贤，而是在材性本能和知性冲动的驱使下而一往直前以求满足其自身的权利欲的天才、英雄或智者。柏拉图《理想国》中所描述的 philosopher-king（哲王）即是希腊人理想人格之净化和纯智化。柏拉图的 philosopher-king 对人类所肩负的责任并非由于人性中自动自发的仁性关怀，而是为法律强制的结果。从中国的哲学观点看来，这乃是一件不可理解的事。

工艺制作或艺术创作的思想模式可以分成两个不同的层面来了解。工艺制作不能离开艺术理想或美善价值投企的想象，但也不能离开实现美善价值所凭藉的与料、工具和技巧。作为一艺术创作历程中之核心的创造者必须同时为艺匠（艺术家）和工匠。所以艺术创作的思想模式可以视为两种密切关联却又迥然有别的思想或意识形态的结合——艺术（艺匠）或技工（工匠）思想或意识的结合。在希腊的哲学史上我们可以看到这两种思想形态互为争胜的局面。譬如早期的前苏格拉底学显然受到技工思想的支配（前苏格拉底的自然哲学思想每把宇宙看成一纯粹的材质宇宙），但在希腊哲学后期柏拉图的理想主义哲学则无疑是以艺术意识为其骨干的。其实，这两种思想形态的争衡简直控制着整个西方哲学传统。近代西方哲学中的理想主义在骨子里仍然是一种艺术的思想形态，至于近代西方哲学唯物主义、科学主义和实证主义则又是承工技意识而来的。

把人生当作一件艺术品、把生命的过程视为一艺术创造的历程——在这种思想模式里人是怎样看他自己的呢？如上所言，艺术创作基本上乃是一在某一材质基础上整合加工的活动。一个雕刻家用刻刀在一大理石上加工雕刻而成一雄伟的宙斯神象——这是艺术创作的典型例子，也是亚里斯多德惯用的例子。在这个艺术创作的活动过程里，作为材料的大理石和作为工具的刻刀都是被动的因素，只有雕刻家才是主动的因素。被动与主动因素的关系乃是被加工者与加工者的关系。但是雕刻家之所以成为主动者乃是受了美善理想的驱使、为了美善价值的实现——这就是亚里斯多德四基因里的目的因了。在柏拉图和亚里斯多德的因果观念里，目的因和形式因乃是密切关联的。艺术创作的目的乃是理想美善价值的实现，但理想的美善价值正在材料加工以后所获得的新形式上。在我们上面这个例子里，大理石与完成的艺术品之间的差别就在原来那块大理石所无的宙斯神象。加工过程所增加的价值就在这神象的形式上。由是艺术创作在某一义上来说乃是一“无中生有”的历程。但这个“无”不是绝对的“无”，而只是相对的“无”。作为加工对象的大理石之所以为“无”乃是相对于成像后所获得的形式之“有”而言的。而宙斯神象的形式在大理石像未雕成之前早就以潜能的方式存在于现实世界里——存在于这历程的因素中了。

相对的无就是“浑沌”（chaos）。不论在中国或在古希腊的神话和哲学思想里，“浑沌”一词指的原是未经人为加工的自然。在希腊语里，chaos 乃是 kosmos 之反。kosmos 的原意是秩序，因此 chaos 就是秩序的缺乏——秩序形式的缺乏。这里秩序指的原是文明的秩序。柏拉图宇宙论里的浑沌（chaos）和亚里斯多德形上学里的原质（prime matter）不过是这原始浑沌观念的绝对化、形上化。绝对化的浑沌就是把宇宙间一切秩序或形式（文明秩序和自然秩序）抽离后的本体混沌。在柏拉图的宇宙论里，这本体混沌乃是供给创造神（Demiurge）

创造世界的基本材料。柏拉图的创造神正是一至工至巧的艺匠。本体混沌与创造神的关系正好比大理石与雕刻家的关系。柏拉图的宇宙论本来就是依工艺创制的思想模式而建构的。而工艺创制的过程只不过是一个从 chaos 到 kosmos——从形式和秩序欠缺的原质到美善价值实现——的加工过程罢了。

现在我们应该了解为什么在希腊哲学传统里——尤其是在柏拉图、亚里斯多德的哲学传统里——“无”和“恶”的观念都是从“缺乏”一观念取义的了。“无”乃是“有”的缺乏，“恶”乃是美善价值的缺乏，而这里所谓“有”正是美善所在的形式和秩序。有与无、美善与丑恶的对比原是从文明与自然的对比而来的——也就是说，从工艺制作或艺术创作的思想模式而来的。文明与自然的对比不一定在工艺创制的思想模式里才有意义，它也可以导源于“人伦社会”的思想模式——中国古代哲人所趋向的思想模式。但文明与自然的对比之成为一强烈的对立则显然是前一思想模式的特点。用尼采的语言来说，文明与自然的对立就是阿波罗神与戴安尼索斯神的对立。这两种精神心态的对抗与结合，根据尼采的说法，也就是希腊文化悲剧意识的来源。关于古希腊人的精神文化是如何彻底地通过工艺制作或艺术创作的思想模式而被笼罩在阿波罗与戴安尼索斯抗衡的心态之下，这一事实大概没有人比尼采了解得更深刻的了。尼采本人的哲学不正是在艺术创作的思想模式里建立起来的么？

希腊哲学家常常站在工匠艺匠的立场说话，正如中国古代哲人每从家长族长的观点来看事物一样。马克思主义者把一切哲学思想归约为唯物主义与唯心主义之争，这实在是一个既笼统而又不正确的看法。唯心唯物之争本是西方文化的产物。不过，即使把它用来描述西方哲学思想的发展也是极不妥当的。真正主宰着西方哲学传统的不是唯心与唯物之争，而是艺术意识与工匠意识之争。而这个说法也只能在西方文化之就希腊传统的传承上说。西方文化和哲学里还有希伯来基督教传统的精

神因素在内，这可是另外一回事了。

艺匠与工匠的态度不同。艺匠是偏向理想价值的，所以他对他所凭藉的材料和所用的工具常采取一种敌对和不耐烦的态度。尤其是在“眼高手低”或“力不从心”的情况下，这种敌对和不安的情绪就会更为明显。所以，凡是富于想象力和理想性的艺术家对于现实世界常不免有不满足、不完善的感觉，因为和他所向往的理想世界比较，现实世界实在太缺乏美善的价值了。柏拉图所谓的真实世界——以真、善、美合体的理型为内容的永恒世界——乃是艺匠意识在追求完满完善的理想价值下投企而成的。工匠的态度就很不相同了。他虽然没有艺匠所富有的对理想价值的想象力，但他却具有艺匠所应有却又可能欠缺的品质，即：他对他所用的材料和工具和实际供给他一切的现实世界有相当程度的尊重。由于他对他所凭藉的材具有充分的了解，他的理想价值乃是从他材具的了解而来的。当然，一个工匠的制品如果没有艺术家的修养和想象力就不可能有艺术的价值。同样的，一个艺术家如果没有工匠的材知又如何能有所成呢？真正的艺术家必然是工匠与艺匠的合一，真正的艺术精神无不建立在工匠意识与艺匠意识的相辅相成上。

把柏拉图和亚里斯多德的哲学思想作一比较，则前者无疑为艺匠意识所主宰，而后者则明显地富于工匠意识。这在两者对质料 (matter) 与形式 (form) 关系之处理上就可以很清楚地看得出来。亚里斯多德并不跟随他的老师把事物形式的来源推向一个超越的世界；事物形式的来源就在现存的事物里——在现实世界的材具里。不过尽管亚氏在具体世界里摄形式于质料，他在他形上学的终极基础上仍脱离不了柏拉图的影响。在亚里斯多德的本体论里，具体世界乃是原质与神——亦即纯粹形式，第一因或不动动因——之间的存在。而原质与纯粹形式或神的关系正是浑沌之无与秩序之有的两极关系——柏拉图宇宙论中 chaos 与 Demiurge 加上 Form of the Good (绝对美

善)的关系。如是形式秩序的根源又变为超越的了。

其实在柏拉图的思想里又何尝找不到工匠意识的成分。在他那有名的 Timaeus 对话录里所建构的宇宙论简直可以视为工技艺术思想模式里所作的艺匠意识与工匠意识统合的尝试。柏拉图以 nous 或 reason (理性) 与 ananke 或 necessity (命限) 为控制整个具体宇宙的两大力量——分别源于创造神和浑沌的两大力量。用较浅显的语言来讲, necessity 指的乃是材质本身所具有的可雕塑性, 亦即是材质在塑造过程中对雕塑活动所起的限制——所以我们把它翻译为“命限”。在希腊思想里, necessity (ananke) 与 fate (moira) 或命运的观念是相通的。古希腊人讲的“命”或“命运”正是从材性的观点出发的。柏拉图以 reason 与 necessity 对抗乃是以创造理性与命限对抗。用我们熟识的例子, 则我们可以说 necessity 指大理石所给予雕刻家的限制, 而 reason 则代表雕刻家运刀雕刻时所投企的艺术理想和所表现的创作技巧和能力。柏拉图有趣地强调创造神对冥顽不灵的浑沌所施展的不是强暴 (coersion) 而是理性的劝导 (rational persuasion), 就好比雕刻家在大理石上运刀雕刻时必须仔细地随顺其固有的纹理才能成就其可有的美善价值一样。这不正表现了一种工匠对其材具所应有的尊重态度么?

4.3

工艺匠意识的理性架构: 逻辑秩序与简别个体性

我们在前面说过了, 希腊哲学家在通过工艺创制的思想模式而作哲学思维时都是站在工 / 艺匠或创制者的立场来说话

的。工／艺匠、基本材料和主要工具三者之间的关系乃是所有工艺创制系统的核心所在。用主客关系的语言来讲，则工／艺匠是主，基本材料是客，主要工具是介于主客之间的沟通桥梁。工具其实也是客，但它是熟稔的客人、具有代表主人身份的客人。工／艺匠对他所熟稔的工具通常都有一份亲和感，但对他所凭藉的材料却每每是生疏的，甚至有敌对的感觉。譬如在我们的例子里，雕刻家和他的刻刀的关系当然要比他和所刻的大理石的关系接近多了。

我们在这里从工艺匠的心理层面来描述工艺创制系统的核心结构为的是要通过这种思想模式来对希腊哲学——甚至整个西方哲学——传统有一个更深刻的了解。我们在上面讨论柏拉图的宇宙论时以大理石代表浑沌、雕刻匠代表创造神、雕刻匠在运刀操作时所投企的艺术理想和所表现的创作技巧和能力代表创造神创造宇宙时所运用的理性。当然，我们不能忘了雕刻匠所用的那把刻刀——他的主要工具。它又究竟代表什么呢？

它代表理智 (intellect) ——为理性所运用的理智。理性和理智是有别的。我们在前面曾以理想、理智与理念之统合而言理性。这三者的统合本身也是一种权能的表现。说得更确切一点，理性乃是运用理智、通过理念来追求理想的生命权能。理智正是理性的工具。在西方的哲学和传统文化里，理性的主要工具就是逻辑——形式逻辑。形式逻辑就是西方理性所运用的工具——具体化了的理智工具。在亚里斯多德的著作里那部讨论形式逻辑的书不正是以“工具” (organon) 命名的么？

形式逻辑就是赋事物以形式的工具。柏拉图的创造神的雕刻刀乃是赋以本体浑沌以宇宙 (kosmos 秩序) 形式的工具。本体浑沌乃是一个本身无任何形式却又可摄受任何形式的 receptacle (收受体)。这个观念之源自希腊神话可见于与荷马齐名的希腊史诗人希西奥特 (Hesiod) 的名作《神统记》 (Theogony) ——中的浑沌思想。神话里的浑沌就是自然——

《道德经》所谓的“无名之朴”。在人类文明里所呈现的自然已经不是无名之朴，而是一个有名——有意义或意义化了——的宇宙 (kosmos)。浑沌的自然或无名之朴是怎样变为有名或意义化了的呢？很明显的，那是通过语言的辨识作用。在人类社会发展的浑沌之初，理性的理智工具不是形式逻辑而是语言。换句话说，语言乃是理性的原始工具——克服浑沌自然以使之意义化、文明化、明朗化的工具。无名之朴本身是无意义的，所以是晦、是暗；文明的宇宙由于意义的开显所以是明、是显。“逻辑”logic 一词源自希腊文 logos，正是语言的意思。语言运用的过程也就是意义开显的过程。在希腊的哲学语言里“真理”(aletheia) 一词的原文指的正是这个由晦暗转为明朗的意义开显历程。所以 logos 与 aletheia——语言运用与意义开显——乃一事之两面，这一点海德格早就指出来了。据海德格的说法，这一事之两面之“一事”就是“存有”(Being Sein)。不过海德格离开了工艺创制的思想模式而论存有——离开了自然与文明的对立语言和加工语言而论存有，就难免把存有一观念不必要地神秘化了。

形式逻辑乃是从语言中蜕变出来的理智工具。语言所开显的只是一个意义的世界，而不一定是一个服从逻辑秩序的世界。但希腊哲人都有把意义世界等同逻辑秩序的倾向。形式逻辑的发展无疑地受到希腊语法文法结构的影响，但我们实在不能说那是唯一的影响。希腊哲人对逻辑秩序的注重与向往乃是希腊文化心态的一主要部分。而决定这心态的固然有语言的因素，但也有如地理环境、经济组织、社会结构、政治组织、生活习惯、历史背景等非语言的因素。总之，希腊人对逻辑秩序的倾向应该说是来自希腊文化的特有场性，乃是由希腊人历史文化生命里的材实架构所决定的。形式逻辑乃是此材实架构里意识心在问题化的驱使下所生的产物。

通过逻辑秩序来安立个体性于虚无上——这是不安而求安

的问题心在希腊——西方——的文化生命里所开出的理性架构。逻辑秩序、个体性、虚无三者之间的关系乃是此问题心问题性的核心所在。在希腊、西方的文化传统里的所有哲学问题最后分析起来基本上只有一个——那就是人与虚无的对立。人与虚无的对立原本是文明人与浑沌自然的对立。浑沌自然之所以为虚无乃因为其缺乏文明人的美善价值。文明的美善乃是在浑沌自然上人为加工的成果。由于希腊人主要是通过工艺创制的思想模式来看宇宙人生，希腊文化所开出的理性结构就无可避免地注重个体性与逻辑秩序。个体性乃是理性生命的目的，逻辑秩序乃是理性生命得以成就个体性的基本条件。希腊人所向往的正是在逻辑理性的基础上建立的个体性文明。

什么叫做“个体性”呢？个体性和逻辑秩序究竟有什么关联呢？把个体性和逻辑秩序连在一起好象是一件矛盾的事儿。个体性不是一物事的与众不同的性格么？而逻辑秩序乃是事物的普遍的形式秩序——甚或是纯形式的秩序。换句话说，逻辑秩序正是个体的抹杀。它们又怎能同为构成理性生命的因素呢？

是的，在希腊、西方文化生命的理性架构里的确存在着这样的矛盾关系。这矛盾关系随着该理性架构在西方历史文化里的扩展与深入而变得愈加尖锐与明显。但这里所谓“矛盾”不管如何广泛与深刻毕竟只是浮面的现象而没有本质的意义。一切事物在本质上是无矛盾可言的，因为有矛盾就不能共存了。在本质上个体性与逻辑秩序不仅是非矛盾的，而简直是一体之两面。原来逻辑秩序本来就是依个体的个体性而有的，逻辑秩序正是个体的个体性的秩序。没有个体，哪里还有逻辑秩序？不过我们这里必须立即指出这里所谓个体性指的乃是一事物的独立或可与其他事物分离、分别的性格。在西方的哲学传统里，“逻辑”的意义正建立在事物的独立可分的性格上。甲是甲，乙是乙：如甲即是乙，乙即是甲，这样甲乙就不是可分的个体了。传统形式逻辑所谓的“三大定律”不正是要在这独立可分的

个体性上为思想设限么？但事物除了独立可分的性格外，还有与其他事物相关联的性格。严格说来，这也是个体性的一面，因为这也是个体必有的性格啊！形式逻辑并非没有顾到这一面，但能为形式逻辑所允许的乃是事物之外在关联性，而非事物之内在关联性——一事物与其他事物内在相通的场性。场性也是个体性的一部分，因为所有个体都是场有者，但场性正是一事物的非逻辑的性格，与其独立可分的个体性——我们可称之为“简别的个体性”——相反的性格。简别个体性，外在关联性，场性这三者可说是个体性之三义，简别个体性与场性是相反的，而外在关联性乃是介于二者之间的个体性。由希腊、西方文化的理性架构所开出的形式逻辑只顾到事物之简别个体性和外在关联性，却完全忽略了为事物的场有本质的场性。这和西方哲学思想和文化所表现出来的特性不是若合符节么？

“简别外在”这四个字几乎可以概括了整个西方传统哲学与文化的精华。真的，简别外在的思想型态或精神趋向实在贯穿了整个西方人的文化生命。形式逻辑是简别外在的理智工具，逻辑秩序是简别外在的理性架构。以实体观念为中心、为支柱的传统西方形上学乃是一个简别外在的形上学系统。德谟克利塔（Democritus）的原子论乃是一简别外在的素朴唯物论；在他的自然哲学里原子间的关系和近代西方物理学里质点与质点之间的关系在思想的逻辑形式上是没有什么分别的。受古希腊城邦间简别外在的地理环境和政治结构影响至巨的西方民主精神乃是一简别外在的民主精神，这和亚当史密斯以来西方经济思想模拟近代物理学的思想模式而构成的简别外在经济系统实有非常密切的关联。那么西方的宗教思想呢？在古希腊的神话宗教思想里，神与神或人与神之间的关系之为简别外在可以无庸多论；但即使在基督教的传统里人与神的关系又何尝没有简别外在的倾向？这些表现异隔心态和相对于此心态在文化各层面所呈现的简别性格在西方的传统里可说是俯拾皆是。总而

言之，希腊、西方的精神文明乃是一简别外在的精神文明——这大概是无庸置疑的了。

而简别外在的思想模式，用我们上面具体的隐喻语言来讲，也就是工艺创制的思想模式。简别外在乃是工艺创制思想的基本性格。在这种思想模式里，人物（物与物、人与人、人与自己）之间的关系永远是在一种分隔疏离的状态。在我们大理石雕像的例子里，雕匠、刻刀与大理石三者之间的关系基本上就是分隔疏离的。三者之分隔疏离乃是由于三者简别个体性所造成之差异。人类意识心的基本作用之一就是个体性差异的感知。有差异的感知也就有离隔的感知——感异成隔乃是意识心的一大倾向。希腊、西方人受工艺创制简别外在的思想模式所支配乃由于感异成隔的意识心态在西方人的生命里最为突显之故。

西方人不仅在其对自然的态度的感异成隔，就是对他自己也有同样的倾向。当希腊、西方人通过工艺创制的思想模式来看人生时，人的自我疏离或异化就难免在异隔意识的暗示下成为问题心关切的对象了。假如我的一生可以视为一工艺创制历程的话，那么我是我个体生命的工／艺匠，我自己是匠我的基本材料和工具，我当然也是创制出来的工艺品。在我们惯用的例子里，我是雕刻家、是大理石、是刻刀，也是完成的雕像。那么“我”究竟是谁呢？这当然是不容易解答的问题。不过有一点是很明显的，即我是一个有多种身份的我。自我的观念必须建立在不同身份我的关系上。希腊、西方哲学传统里的人论和人性论的确是循着这个方向而走的。基本上，西方传统哲学里的人论和人性论乃是环绕着匠我、材料我和工具我所成的一组核心观念而发展的。由前文引申，匠我是主，材料我是客，工具我乃是连接主客或匠我和材料我的桥梁。希腊、西方哲学家乃是从主体或匠我的立场来说话、来看宇宙人生的。匠我是加工者，材料我是被加工者——匠我加工的对象。这二者之间的

关系是简别外在的——分隔疏离的，甚至是对立的。主体我与客体我的疏离敌对——这对任何一个对西方哲学史有基本认识的人来说，真是太寻常、太熟识了。

客体我——被加工的我——也就是自然我、浑沌自然之在我。由于浑沌自然缺乏文明的美善价值，所以自然我不是真我，而是真我的材料，真我所必须克服的对象。那么真我是谁呢？当然就是那作为我人生自我创制过程中主体的加工我，亦即能运用理智工具以成就文明人的美善价值的理性我或权能。因此在工艺创制思想模式的人论或我观里，人性二分和自然人性之受到敌视和贬抑乃是一定的。柏拉图的人性论就是一个最显著的例子。在他那篇名为 *Phaedrus* 的对话录里，柏拉图把人的露魂（心性之所在）比作一由马车的组成分子——御者和黑白两马——构成的有机体。御者代表由理性力量所主宰的真我，而两马则代表人性里非理性的部分——属于自然人性的本能、欲望和激情。两马虽同为自然人性的象征，但却分别代表自然人性对理性的顺逆。白马代表自然人性里顺从理性驱使引导的部分，而黑马则代表自然人性里不受理性约束的倾向。虽然在这个比喻里柏拉图郑重地把御者与两马之间的关系视为一有机体的关系，他的思路仍然是属于工艺创制的模式。代表自然人的黑白两马相当于雕像比喻里的大理石，御者相当于雕刻匠。至于御者所用以驱使马匹辔勒和长鞭（理性运用的理智工具）就好比雕匠的刻刀。当然，马是活的，大理石是死的。但大理石的纹理材质对雕刻匠而言不是一样有顺逆的作用么？

以非人的马来比拟自然人性里的本能和欲望明显地视自然我与禽兽同俦。自然我不仅不是真我，他根本就被排拒于人的定义之外。那么作为人的真我的理性主体究竟是从哪里来的呢？他当然不能来自自然人性，就好比雕刻匠决不是从大理石中走出来的一样。理性与自然的异隔观念对立必然导致二元分立的人性论——把整一的人性从中分裂为两个截然不同的极

端，好象理性和自然分别来自两个不同世界似的。事实上，在柏拉图的哲学里二者的确来自不同的世界；理性我基于永恒的理型世界，而自然我则是生灭于变易的具体宇宙的一份子。理性我的最后根源当然就是为一切理型之元的“绝对美善”，而自然我的最后根源也就是与绝对美善遥遥相对的本体浑沌。柏拉图灵魂的观念乃是连结两个世界，中介于永恒与变易、绝对美善与本体浑沌之间的存有。灵魂的本质是什么呢？它是一种伸张材性的力量、为一切权利欲所本的力量。这种力量希腊人称之为“爱罗”（eros）。“爱罗”就是爱的意思。但这个“爱”不是仁性的爱，而是材性的爱——生于材知的冲动的爱。在希腊神话里，爱罗神乃是生命权能的材知性的人格化。希西奥特在他《神统记》里以爱罗神为浑沌之首出可谓一语道破他的本来面目。对希腊人来说，下自凡夫俗子的性爱欲望，上至哲人对真善美的追求无不是爱罗精神的表现。柏拉图两篇对话录——Symposium（酒会）和上面所说过的 Phaedrus——同是以爱罗为中心课题而阐释它的普遍性的不朽哲学著作。是的，爱罗精神可以说是希腊精神文明的本质。从希西奥特到柏拉图（包括他的弟子亚里斯多德）。古希腊的思想和文化几乎全部在爱罗精神的笼罩之下。

时贤多以希腊哲学不着重主体性，这是错误的。希腊哲学思想不仅表现强烈的主体性而且——最低限度在苏格拉底以后——强调主体性在人生里的中枢地位。但希腊哲学所表现、所强调的主体性乃是以爱罗精神为本的主体性，而非以仁性关怀为本的主体性。爱罗精神的主体，说得具体一点，就是工匠型的主体、为存有伸张其材知权利的匠心匠识。雕刻家所要伸张的权利不只是大理石的权利、雕刻刀的权利，更是他自身所具的材性知能的权利。在爱罗神的宇宙里，爱就是权利欲；真善美的价值最后分析起来只不过是权利欲的满足。希腊文化里的理想人物——英雄、天才和智者——不正是在材性知能之伸

张与实现一义上成就其理想人格的么？

人有材性知能的权利欲乃是人性的一面；爱罗精神的本质就是生命权能的材知性。“权利欲”一语乃是重复词。因为人所有的欲望都是源于材知的冲动，“欲”的本质就是生命权能的材知冲动。欲就是材知权利的伸张，材知权利的伸张就是欲。“知”乃是人之材性里最重要、最特殊的部分。前面说过人之材性乃是通过材性之知性作用而起欲的，而知性本身的权利欲乃是最难满足的权利欲。为什么呢？因为欲就是占有——对有的执著。知性以外的权利欲只是对此有或彼有的执著而已，惟知性本身的权利欲在其根源处却是对“有”本身的执著。知性主体（为知性权利欲所支配的匠心匠识）所要占有的不仅是视觉所能满足的五色、听觉所能满足的五音、味觉所能满足的五味——或任何其他感觉意识所能满足的性相，而是整个可以为知性所执的“有有之邦”。海德格以“存有”为整个西方哲学的基本课题乃是绝对正确的。存有自身是什么？这是在爱罗主体性支配下的希腊、西方哲学传统所无法避免的问题。

4.4

生生之流与有有之邦： 仁性关怀与匠心匠识

“有有”就是因其“有”而“有之”的意思。“有之”就是对“有”执著时所采取的姿态或所表现的诚仪。那么什么叫做“有”呢？“有”就是一物事从场有的背景和其他物事中突显的个体性——简别外在的个体性。这里“外在”正是外在于背景与其他个体的意思。外在由于简别，“别”是分别或别异。“简”就是简化，含有抽离和抽象的意思。所有物事都是依场而有的场有者，本质上

和其他物事或场有者都有内在的关联、都是不可能离开其场有背景而独立存在的。把一物事视为一可以外在于其场有背景和其他物事的独立个体乃是对此物事的场性的抹杀。因此一物事的简别外在的个体性亦即是此物事之抽象性。这里“象”指的乃是一物事的场性或物事间的内在关联性。物事之所以为“实”正由于其为一“成象”的过程。“抽象”就是不实，也就是虚无。如是对一物事执著的结果乃是该物事的虚无化——“有之”亦即是“无之”。这正是一切有执的基本性格啊！

从人类经验发展的观点来说，所谓“有”乃是从场有背景站出来而成为感知对象的前景（foreground）——这是“存有”或“存在”一观念的原义。英文 existence 一词源于拉丁文 exsi-stere，乃“ex”（出，外干）与“sistere”（站起来）之组合，正是“站出来”的意思。此乃是泰古人或婴孩在顶天立地般站起来时所得到的原始经验。与“有”相对的“无”或“无有”乃是知性意识抽离作用的产物。把场有的背景全部抽离了，站出来的物事不就变为空无或无有中之有了吗？其实人根本就没有——也不可能——“绝对无有”的体验。绝对的无乃是知性作用高度抽象的结果。把有有之邦全体抽离抹杀，剩下来的就是绝对的“无”了。换句话说，“绝对的无”一词的意指对象不是有有之邦的任何一有，而实是知性主体对有有之邦的一种姿态——一种含有虚无暴力和自杀性的形上姿态。知性主体本身也是有有之邦的一份子，把有有之邦全体抽离抹杀不就等于自杀么？

这种含有虚无暴力的形上姿态乃是爱罗精神的负面作用。在材性知能有执心性的深处存在着一种使人有难以安身立命的恐惧——一种对人之个体入灭虚无的恐惧。存在主义者称之为“悸栗感”（dread）。这种存有的恐惧悸栗感所反射的正是爱罗知性的有执——对个人的简别个体性的有执。其实知性主体所恐惧排拒的不是什么绝对的无，而是简别个体所从出的生生之流或场有自身的无限背景。为材知权利欲所支配的匠心匠识由

于无法摆脱对简别个体性的有执乃产生对生生之流之恐惧、敌视或遗忘——由排斥无效而生的自欺式的遗忘。这正是“绝对的无”——观念之真正来源。所谓“绝对的无”，换句话说，乃是知性主体对自己的自欺和对生生之流或场有的无限背景的无限排拒。海德格以西方传统形上学源于对存有自身的遗忘无疑是甚有见地的。不过海德格所谓的“存有自身”指的乃是在人类历史文化里意义开显的历程。这个“存有自身”是有限的，有始也可能是有终的（假如将来人类毁灭，这个历程也就结束了），它不过是生生之流的无限场性里一轻微的波动罢了。但知性主体所欲遗忘而实无法排拒的却是这无限的生生之流自身——道体或场有自身。海德格的话，严格说来，只说对了一半，而他所看不到的在儒、道、佛三家的哲学里却可以说是昭然若揭的真理。

道家哲学里的“虚”或“虚无”和佛家哲学里的“空”或“空无”都不是“绝对的无”——相应于有执的知性主体的暴力姿态的“无”。道家和佛家哲学里“无”的观念不是源于有执的肯定而相反的乃是源于有执的否定——简别个体性的否定。不过道佛两家在有执的否定的态度上是有别的。西方人在材知权利欲的支配下总以能在有有之邦里作一显赫的公民为荣，而佛家则以有有之邦为苦地，为污浊之垢土、愚妄之梦乡。比较起来，佛家对有有之邦的敌视要比道家强烈得多了。道家哲学所主张的“返朴归真”与佛家哲学所强调的“去妄归真”并不相同。老子所要回归的“朴”或“真”乃是与文明相对的浑沌自然，而佛家所修行欲达到的涅槃彼岸或净土却是一个知性有执绝灭无余的境界。对佛家而言，道家的回归自然乃是不够彻底的。自然界里处处你争我夺、弱肉强食，岂是一个无执的乐土？《道德经》所主张的“绝圣弃知”中的“知”指的乃是文明人的聪明知巧，而不是生命里所有的知性作用。饥饿则知择食，风雨则知趋避——没有这自然的、本能的知性作用哪里还有生命可言？道家

哲学所要保留的正是这自然本能的知性作用——自然人或一切有情本具的、不学而知的知性作用。道家所要摒弃的真实不是“知”而是“学”——文明社会把自然人加工成文明人所依据的基本教育原则。换句话说，道家所要绝弃的乃是文明加工所凭藉的知性作用。至于自然人对文明加工的要求是否本身就是自然知性的一部分呢？这是道家从来没有考虑过的问题。

不管是文明的或是自然的，一切知性作用都对有的执著。离开知性有执也就没有生命。一切有情——生命——都是一主体对客体的化裁活动。但有化裁就有取舍，也就有为取舍所本的知执。而一切知执都是生命权能材性权利的伸张，其本身乃是一不公道的行为。怀德海说得好：“生命就是掠夺”。我们每日餐鱼食肉乃是为了伸张我个体——这具躯体——的生命权利，但我个体生命权利的伸张乃是建筑在禽鱼生命权利的牺牲上的。对我自己生命的公道也就是对禽鱼生命的不公道。佛家主张素食乃是因为它不以草木为有情、为生命之故。其实草木岂真是无生命的东西？一草一木的生长不都是有性有情的化裁活动吗？荤食与素食只不过是百步与五十步之差而已。

生命就是不公平：我们都是以对其他生命的不公平来成就一己生命的公道。但其他生命的公道又何尝不也建筑在对我不生命的不公道上？如果不公平中也有其公道在。公道中有不公平，不公平中有公道——生命权能正是靠这公道原理来生生不息、来成就其连绵不断的生生之流的。但生命权能是怎样运用公道原理来延续其生生之流的呢？用主体的语言来说，那就是材性里的知执和仁性里的关怀。说得更具体一点，生命权能是通过伸张个体材知权利的匠心匠识和超越个体权利的仁心良心的辩证关系来主持公道的。在每一个人的生命里——每一有情的生命里——都可以找到一位“匠人”和一位“仁者”或以仁为本的“监护人”。换句话说，生命的主体不是一个单纯的东西，而是一有双重性格的主宰。新儒家学者不承认匠人的主体性而只

承认仁者监护人的主体性乃是因为他们只站在仁性的立场来看生命。从仁者的立场来看生命也就是从生生之流的观点来看生命。仁者与材性——仁者监护人与匠人——的关系正是生生之流与有有之邦的关系。与西方哲学比较，传统中国哲学重仁性而轻材（知）性，这是无可否认的事实。既然重仁轻材当然就有取舍，也就难免有所执著了。儒家哲学固然有执，道家哲学同样执著，而强调“去执”的佛家哲学在某一意义上来说还是有执的。

哲学是不可能无执的。哲学思想所植根的乃是生命诚仪仁知交涉的核心所在，也就是生命权能化裁取舍的关键所在。哲学不可能无执，因为人不可能无执，生命不可能无执。真正无执的不是人，而是道体自身、场有自身。道体本身无执乃因为道体乃是一切有执的可能性，一切有情的执著都在道体无执的无限场性里。如哲学思想可以是无执的话，那它必须从道体的立场来说。但哲学又怎样能站在道体本身的立场来说话呢？

4.5

有执与无执：著匠人相 与著仁者监护人相

哲学不可能站在道体本身的立场，不是因为哲学家智慧不足，而是因为道体本身无立场可言。有立场的都是在道体里的场有者，而非道体或场有自身。当我们勉强地以道体本身来称述一哲学思想的基本立场时，我们所真正称述的不是道体本身的立场而是一哲学心灵在对道体无限向往中所表现的一种姿态——一种欲与道体本身相合的姿态。不过即使在这超越终极的形上姿态里，不同心态的哲学思想在对道体的体认上仍无可避

免地反映出其在仁知交涉中所独有的“边见”。这是一个材性的宇宙，也是一个仁性的宇宙。道体是一个无限的材性本体，也是一个无限的仁性本体。但哲学思想中所呈现的道体却总是有偏的，真是“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。”仁者之所见和知者之所见的不同正好是西方形上学和中国道体思想主要分别的所在。西方形上学中所出现的道体乃是西方人透过为材性知能作主的匠心匠识所见的道体，仍然免不了为材知权利欲所薰染的道体；而在中国儒、道、佛三家哲学思想中呈现的道体却是在仁心关怀的悱惻里所体认的道体。前者是一个偏重材性本体意义的道体，而后者却是一个呈现仁性本体意义的道体。中西形上思想的差别就在仁性本体与材性本体的对比上。

在西方的传统形上学里，道体乃是以其迹象通过工艺创制的思想模式和范畴系统的框子而四分五裂地呈现的。透过工艺创制思想模式而现的道体当然就是材性的道体。在希腊思想发展史里，从材性的观点来看宇宙人生并不是自前苏格拉底的自然哲学思想开始的。为希腊哲学前奏的神话思想——尤其是见于荷马和希西奥特史诗里的神话思想，实已经完全被笼罩在材性的观点之下。希腊神话里的神一方面是自然或心灵材性的人格化，另一方面则是人物材性的完美化。希腊神话史诗里的英雄人物乃是材性人格的典型。荷马两大史诗里所塑造的人物典型就好象石膏像的模型一样；柏拉图哲学的“理型”观念就是顺着荷马人物典型的思想模式而来的终极发展。与希腊思想中的英雄意识密切关联的命运意识基本上也是一材性的观念。人对其所禀的材质极限所作的挑战乃是英雄人格的本质，而希腊人的命运意识正是在材性发展的极限这观念上衍生的。柏拉图宇宙论里与理性相对的命限观念，上面已经说过了，正是直承希腊神话里的命运观念而来的。命限就是材限（材质限制的必然性）。在神话史诗思想里英雄与命运的关系和在柏拉图哲学里理性与命限或材限的关系并无本质上的不同——同属于通过人

的匠心匠识所建构的意义体系。匠心匠识所建构的宇宙乃是一个材性的宇宙，匠心匠识的主体性乃是站在个体材知伸展的立场来看宇宙人生的主体性，而不是良心良知表现仁性关怀的主体性。仁性关怀不是英雄的本色，也不是柏拉图式哲学家的本怀。匠心匠识的命限观所能把握到的乃是材性宇宙里的公道原理，而非仁性宇宙里的公道原理。希腊神话里的命限意识和公道意识大部分是通过人神材知争霸的局面而彰显出来的，这和中国“女娲炼石补青天”一神话通过仁性的关怀和自我牺牲来彰显命限与公道的关联实在有天渊之别。希腊人趋向于从生命权能的材知争霸中建立其有有之邦，正如中国人趋向于从生生之流的慧命相续里求安身立命一样。

从神话史诗的象征描述到柏拉图和阿里斯多德的哲学系统，整部希腊思想史乃是依匠心匠识的主体观点所作的材性分析——人物（人和物）材性的分析、材性宇宙的分析、材性本体的分析。材性分析的结果一方面是道体的材性化，而另一方面则是材性本体的简别化、极裂化。道体的基本性格本是一从场有的无限背景中连绵创进的生生之流，而简别极裂的材性分析却无可避免地把道体转化成一建筑在虚无上的有有之邦。在希腊哲学里，匠心匠识的知性主体所把握到的不是连绵创进的道体而是以生生之流的前景现象作底子经过知性的高度抽象作用而框成的范畴结构。这个抽象的范畴框子当然不是材性本体自身，更无论道体本身了。那么它究竟代表什么呢？这个问题可以从两个不同的角度来解答。首先，这个由知性抽象作用所框成的范畴结构乃是工艺匠心态作茧自缚的成果——它构成的乃是匠心匠识的茧丹茧果。但由于这范畴结构乃是基于以前景象为底子的材性分析，所以它又是匠心匠识控制材性的知性工具。匠心匠识作茧自缚的过程也就是知性主体把生生之流的前景现象抽象幻化成一有有之邦而加以控制的过程——一个“截断众流”而成执的过程。截断众流所截断的当然就是生生之

流的无限背景。雕刻匠所关注的乃是现前景象的大理石、现前景象的雕刻刀、现前景象的理想、现前景象的他自己——而不是这一切现前景象所远本的生生之流和无限远景。截断众流的结果当然就是道体自身的遗忘与虚无化。由是由截断众流后所抽象幻化成的有有之邦也就变成一立于虚无上的蹈空建筑了。

我们在上面说过，这截断遗忘了的生生之流的场有无限背景才是“绝对的无”一观念的真正来源。有与无的关系无疑是一切形上思想架构的基石。这两个观念在中西方哲学里的意义实在是很不相同的。中国自《周易》以来的形上学自始就建立在以道体为一由场有的无限背景连绵创进的生生之流的素朴体认上。所以，在中国传统形上学里找不到“绝对的无”这一观念；而且由于知性主体为仁性主体所压抑，也没有产生由匠心匠识的知执所极裂框成的有无对立观念。有无两观念在中国形上学里主要是相即与相依的关系。“相即”乃是就场有的无限背景而言的，“相依”则是在无限背景与前景现象之间的关系上取义的。一切场有者都是从场有的无限背景站出来的，场有的无限背景乃是一切可能性的所在，也是成就任何可能性的权能自身的所在。所以场有的无限背景是“有”——为万物根源的“有”。但这个为万物根源的“有”却是以“无”为体、为其基本性相的。此乃因场有自身并非一场有者，为万物根源的道体本身并非一物；是故场有的无限背景本身是“有”也（即）是“无”——此道体本身的“有无相即”乃是有无关系的第一义。从此第一义的有无我们可以衍出第二义的有无——即前景现象与无限背景的关系，此乃有无的第二义。说得更明确一点，此一义的有无乃是就事物在生生之流中的生灭或显隐上取义的。事物在生生之流里从场有的无限背景中站出来、显现出来而为一前景现象——这是事物之“有”。即使一物事在显出后又隐灭于生生之流里，它还应该说是“有”——具“曾经生发显现”义的“有”。至于为前景现象生灭显隐之本的无限背景其本身却是无生灭显隐可

言的——所以说是“无”。这个无乃是超越生灭显隐相的“无”。《道德经》首段里的有无观念把这两层的有无意义全都包括在里面了。“无，名万物之始；有，名万物之母”——这是第一义的有无，指的乃是场有无限背景的有相与无相。但“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微”，这却是第二义的有无了。“常有”就是生生之流不断显生隐灭的前景现象；前景现象是界限分明、有迹可寻的，所以我们可以“观其微”。“常有”与“常无”相对，“观其微”与“观其妙”相对。“常无”是什么呢？当然就是为“常有”所本的无限背景了。前景现象究竟是怎样从无限背景站出来或显生隐灭的呢？这个问题是我们永远无法可以有完满答案的。所谓“见其事，不见其功”，道体的生生不已是神妙莫测的、暧昧的、无迹可寻的——所以我们只能“观其妙”。观其妙与观其微乃是不可分的，因为“常无”与“常有”是不可分的、相依相辅而成义的。没有无前景之背景，也没有无背景之前景。所以《道德经》郑重的说：“此二者（常无与常有）同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”常无与常有乃是道体生生之流之两面，所以说是“同出而异名”。道体以常无与常有之相依而为体最后分析起来乃是不可思议的、无法解释的，所以说是“同谓之玄”。无与有在道体本身之相即、常无与常有在生生之流的相依乃是宇宙世间众理万法之所由出，这就是“玄之又玄（相即与即依之妙不可究诘），众妙之门”的意思了。

《道德经》里的有无观念原是从中国文化传统里很早就根深蒂固的场有思想发展出来的。中国哲学里没有截断众流而成执的现象乃因为中国哲人基本上是站在仁性主体的立场说话，而不是站在知性主体的立场说话。站在仁性的立场说话也就是站在生生之流本身的立场说话。在这一点儒家和道家是没有什么分别的。道家的“慈”也是儒家的“仁”——同是植根于本体仁性的关怀、生命对自己的关怀。不过道家乃是就生生之流之万物一体、自然无疑滞处而言“慈”，而儒家则是就生生之流之至

诚不息、成人成物处而言“仁”。道体之至诚不息不正是在其自然无凝滞处么？成人成物最后分析起来不正是“仁者与天地万物为一体”的具体表现么？其实从仁性关怀的本位立场来说，儒、道、佛三家的思想可以说基本上是相通的，在某一义上来说则是异曲同功的。佛家“缘起性空”的观点正是从“生生之流”本身之自性清静、绝对无执处出发的。佛家的悲悯在其主体性的根源处看也就是儒家的仁和道家的慈。所不同者，佛家对知执有执的负面作用所采取的态度比儒道两家来要彻底得多。佛家哲学以为知执有执所支配的生命为苦；强烈的苦业意识使佛家无法如儒家一般对生命作正面的承担。佛家哲学所表现的毕竟是出世间的智慧而非人世间的智慧。儒家由对生命正面承担所生的责任感和忧患意识与佛家出世间和从生命的茧网中求解脱所本的苦业意识当然是有距离的。而中介于儒佛之间——入世与出世、忧患意识与苦业意识之间——的道家哲学则是一在枷锁意识的影响下企求在文明生活的樊笼里超脱出来的自然主义哲学。道家所着重的乃是生命的“超脱”而非生命的“解脱”。枷锁意识的对象是文明而非生命本身。道家所向往的乃是一大自在的自然生命。但人类是无法开倒车回到原始人的素朴自然状态的，所以道家哲学必然要在文明与自然间求一中道式的抉择，这就是《庄子》书中所标榜的方外方内出入自如的生活艺术了。要注意的是，道家所谓的“方外”与“方内”与佛家所谓的“世间”与“出世间”相似而实不相同。道家的“方外”只是与天为徒的自然生活，而非佛家连自然也要摒弃的出世间。道家以自然为乐，对佛家则自然和文明（方内）都在苦海之内。不过即使如此，道佛两家在对人类文明生活所表现的厌恶态度上却是一致的，这和儒家以“人文化成”为鹄的所抱的人文主义理想无疑有很大的分别。但道家的慈和佛家的悲悯都是仁性的表现；这么说来，道佛两家和儒家在主体性的立场上又是相连相通的了。

是的，儒、道、佛三家的哲学都是仁性的哲学——以生命权能的仁性关怀为主体性的哲学。这和支配西方哲学传统的知性哲学——从生命权能的材知冲动而起的神秘感和惊异之情为主体性的哲学，乃是相对相反的。这一点很重要，如不是通过与西方知性哲学传统的对比我们就很难看得出儒、道、佛三家思想的连贯性，这样一来中国哲学传统的整体性就很难确立了。

如上所言，在人的生命里有一位“匠人”，也有一位“仁者监护人”（以后或简称“监护人”）。前者代表生命权能的材知性，后者代表生命权能的仁性。这两位“匠人”和“监护人”都是我们生命的主宰。所有哲学思想都是在这两大主宰的支配下为人类的安身立命找出一条康庄大道的主体诚议。可是我们的匠人和仁者监护人的性格是很不相同的。匠人所要伸张的乃是个体材性知能的权利，而监护人所要实现的乃是个体存有的义务。从个体性的观点来说，则前者所强调的乃是个体的简别外在性，而后者所关注的乃是个体的场性或一个体与其他个体的内在关联性。哲学要为人类安身立命找一条康庄大道就必须在匠人与监护人的关系上找出一理想的协调之道。但这岂是一件容易的事？匠人与仁者监护人之不得协调，则人的生命必然在一不平衡的对抗状态，在这种生命状态下所产生的哲学思想就不可能无偏的了。很明显的，西方哲学乃是偏于匠人意识的哲学，而中国哲学则是囿于仁者监护人意识的哲学。儒、道、佛三家哲学的连贯性就在为仁者监护人所本的仁性关怀上。但仁者监护人所关怀的对象也就是匠心匠识所关注的对象——个体存有的个体性（包括场性）。如是中国哲学与西方哲学——仁者监护人意识与匠人意识——在其最后根源处也是可以相连相通了。

这个最后根源就是为仁性和材性所共本的一心——道体或生命权能的主体性。道体一心乃是一宜无不宜的自仪其仪。所

以只有道体一心才是无执的。但道体一心虽无所不在，却不能等同任何个体生命。个体生命是不可能无执的，因为执著正是个体生命之所以为个体的本质；由执著和作茧自缚所造成的一切苦恼（在人而言）乃是个体生命为其独得之宜所必须付出的代价。有执著也就有对道体一心的偏觉。道体一心本身是无相的，但在人类有执的偏觉里，道体一心恒以著相的姿态呈现。总括来说，在宗教和哲学思想里被具体化了的道体一心就会以种种不同的象征型态出现。这些“象征体”不是著匠（人）相就是著监护（人）相（监相和护相）或是匠相和监护相混著。譬如以神或上帝为全知全能的造生者、为最伟大的艺匠（柏拉图的 Demiurge）、为自思其思的绝对孤独思想家（亚里斯多德的 Unmoved mover）、为最伟大的逻辑家（来布尼兹的上帝）、为诗人（怀德海）等都是著了匠相的道体一心的象征体。至于以神或上帝为审判者、保护者、统治者或启示者则都是道体一心著了仁者监护相的象征体。在人类实存的精神生命里，仁者监护人意识和匠人意识是无法分离的，所以在宗教哲学思想里纯粹著监护相的或纯粹著匠相的道体一心象征体是很不多见的。换句话说，道体一心乃是普遍地以监护相和匠相相混的所著型态呈现人间的。不过一般说来，东方文化传统里的神、天、帝、菩萨或佛无不偏向于仁者监护型的象征形态，至于传承希腊文化的西方传统里的创造神、造物者或上帝则明显地富有匠相的色彩。当然，近代西方宗教哲学里的——神或上帝——观念原是希伯来文化传统的产物。中古及近代西方人的神或上帝观念里的仁者监护人意就是从希伯来传统来的。作为自中世纪以来西方文化主流的耶教或基督教传统乃是古希腊文化和希伯来文化媾合的结晶品，所以耶教的神和上帝乃是同时富有仁者监护相和匠相的色彩。可惜的是，作为仁者监护人的上帝和作为匠人的上帝在西方人的宗教心灵里并不是一个很协调的关系。西方的神学家和宗教哲学家自始就在监护人意识和匠人

意识的抗衡状态中有无所适从之感。西方思想家在下意识里常有把神或上帝视为一绝顶的英雄、天才或智者（哲学家）的倾向。西方人的权威观念并不如中国人的一般来自对仁者监护人的崇敬而是来自对英雄偶像或权力的崇拜。怀德海就曾有“教会把专属于凯撒的属性来给上帝”一语。^①这把神或上帝视为一英雄凯撒式的无上权威和他原来在希伯来传统里的游牧部落族长式的仁者监护人性格已经是格格不相入的了，又怎能和耶稣心目中充满仁爱的天父相混在一起呢？

4.6

上帝与撒旦：陀斯托夫斯基笔下的 的大裁判司——深渊型的意识心态——

由于希腊和希伯来文化的结合，西方人的文化意识里处处可以见到匠人意识与仁者监护人意识的尖锐对立和冲突。不过这种对立抗衡的心态可以说有一半是从希伯来文化传承过来的。作为典型的中东文化，希伯来文化有这么一个有趣的特点，即：它不仅在地理上位于东西之间，就是在精神文明上也是一东西文化领域间的缓冲区。东方精神文明乃是一以仁性（关怀）为本的精神文明、以仁者监护人意识为其主体性的主要内容的精神文明。西方文明却是以材性（知能）为基础的精神文明、为匠心匠识的主体性所支配的精神文明。在中东的文化领域里我们所看得到的乃是一明显地表现出仁性与材性——监护人意识与匠人意识——的尖锐对立的精神生命。不过中东也叫“近东”，中东人的精神生命还是比较接近东方的。在中东

^①见《历程与真实》第11章。

人精神生命里对立的仁性与材性两极并不是相等的，而是在比重上偏向于仁性的。这“偏向的两极对立”可以在圣经中耶和华和撒旦——上帝与魔鬼——的关系中清楚地看得出来。圣经里的耶和华与撒旦分别为仁性关怀与材性知能的人格化，或监护人与匠人观念的形上化。上帝其实就是我们生命中的仁性主体或仁者监护人，而撒旦也不是别的，就是我们生命里的材性主体——那骄傲的、只知无限伸张其个体权利欲而不负责任的、不尽个体义务的匠人。形上化的魔鬼乃是一把道体和生命权能里的材性知能发挥得淋漓尽致的宇宙英雄、天才和智者。从圣经的立场来看，柏拉图宇宙论里的创造神、阿里斯多德形上学里的不动动因、来布尼兹单元论（monadology）里的神或至高单元实无一不是魔鬼的化身。撒旦在拉丁文里叫做 Lucifer，即是“载明者”（bearer of light）的意思。为什么称魔鬼为载明者呢？“载明者”中“明”指的乃是知性之明，而不是觉性之明。撒旦为载明者因为他所代表的正是生命中对有执著的知执作用。我们生命里的匠人是不甘听命于仁者监护人的指导而受其约束的，正如原为天使长的撒旦由于不甘臣服于上帝而率领其他同具反骨的天使起来反叛上帝一样。生命里的匠人都希望在有有之邦为一显赫的公民——甚至成为有有王国里至高无上的统治者，正如撒旦要取代上帝的位置一样。西方的神学和形上学，正如海德格所批评的，总是有意无意地把上帝作为有有之邦的统治者——具有无上权威的宇宙凯撒。这就难怪陀斯托夫斯基在《大裁判司》（The Grand Inquisitor）一故事^①里要通过大裁判司的自来对西方教会作最严厉的指责，说它们千多年来的一切作为虽是打着上帝和耶稣的名号而其实却是站在

①《大裁判司》乃是陀斯托夫斯基最后杰作《卡拉马卓夫兄弟》（Bratiya karamazowy，英译 The Brothers karamazov）中的第五卷第五章。

撒旦那一边、为魔鬼而服务了。不过陀斯托夫斯基对西方教会的批判实在是太过严酷了。因为他所谓的“站在撒旦那一边”其实就是站在人类幸福那一边。为什么撒旦会是人类幸福的代表呢？原来一般人所谓的幸福，依陀斯托夫斯基的立场来看，乃是用人的主体自由——在善恶之间作一抉择的“良心自由”（freedom of conscience）——换来的。幸福的获取也就是主体自由的丧失，亦即是人的物化。一般人所企求的幸福主要是建筑在安全感的满足上。人不只要在经济或物质方面满足其安全感，也要求在社会和政治方面满足其安全感。但安全感的满足也就是人性的物化或客体化。当人企求给与他自己的生命象石头一般的稳固与安全时，他就已经把自己视为一物、视为一无主体自由的客体了。根据陀斯托夫斯基的观察，大部分的人类都是弱者、无法面对其人性中的主体自由的弱者。为什么大部分人对其生命中的主体自由产生无限的恐惧呢？理由是这样的：主体自由也就是为自己生命作主的自由，人怕为自己作主因为那是一重担子、一很不容易担负的责任；所以人其实并不愿意作主人，而只愿意作奴隶——作历史传统的奴隶、社会风尚的奴隶、神巫教会的奴隶。但当人舍弃了他人性中所有的主体自由、推诿了为自己生命作主——在善恶之间作一抉择——的神圣责任时，他也就失去了人之所以为人的本质了。

通过<大裁判司>里那位耄龄主教——即大裁判司——的自白，陀斯托夫斯基对耶稣的原义与以一极不寻常的解释。陀氏认为耶稣的福音原来乃是一个“自由的福音”，而不是一个“幸福的福音”。耶稣来到这世间不是要牵着人类的鼻子走、视他们为奴隶、作他们的主人或统治者。耶稣只把他自己视为通往天国的桥梁或向导。用他本人的生命作例子，耶稣希望用引导的方式使人能在他自己的个体生命里完成其人之所以为人的本质——运用其主体自由为其精神生命作一最美善的抉择。这就是为什么在圣经<诱惑>那一章里耶稣三度拒绝了撒旦的请

求了。撒旦对耶稣的三大诱惑目的就是要耶稣以人类的幸福为饵而取得人类精神生命的控制权。假使耶稣真的听了撒旦的话，那人类也从此失去了人之所以为人的本质，这就正中魔鬼的心意。如是撒旦固然得其所哉，但耶稣也就不成其为耶稣、不成其为上帝之子了。

不过话可得说回来了。撒旦之道真的是一无可取吗？假如我们仔细分析一下撒旦三大诱惑的象征意义，我们就不难发现撒旦要耶稣给与人类的正是人类梦寐以求的东西。撒旦要耶稣把石头变成面包——这不就是人类追求经济发展和物质文明的思想么？撒旦要耶稣从寺庙的尖端跳下来，好让人们看到他永生的奇迹——这不止是要满足人类在不甘物化却又无力支撑其主体自由的两难处境下向一切神秘的力量或权威盲目交心的心理么？假如耶稣以面包和奇迹取得人心，那他就能更进一步完成人类自巴比伦之塔（Tower of Babel）被上帝毁灭以来从未遗忘过的理想——建立一个全人类大一统的地上王国、一个在保障和增进人类幸福的目标下为人类一切思想和行为作最完善安排的地上王国。这都是撒旦劝诱耶稣去为人类做的事而为耶稣所断然拒绝的。究竟是撒旦对呢？还是耶稣对呢？是的，在撒旦的王国里人类必须舍弃了每一个人为自己生命作主的主体的自由，但却换回了充满着安全感的幸福——具有如蜜蜂社会里的安定、秩序和和谐的幸福。这难道不值得吗？

不管值得不值得，在陀斯妥夫斯基看来，人类在过去千多年来所走的路不是耶稣之路，而是撒旦之路！陀斯妥夫斯基笔下的撒旦和认同于撒旦的大裁判司——代表教会最高决策权的主教，都是人性最敏锐的观察者。他们以为世间只有两种人：强者和弱者。前者乃是能为自己生命作主的人中之人或大丈夫。但这种人只占人类极少数的一部分，大部分的人都是在主体自由的重担下站不起来的弱者。耶稣的福音表面上看来是为弱者而宣示的，其实却是为强者而宣示的。这就难怪在《大

裁判司>里的大主教非常激动地责问耶稣、怀疑他对这大多数的弱者是否真有爱心了。是的，人类的核心问题乃是人性软弱的问题。耶稣所应该关怀的不是少数的大丈夫，而是可怜的众生——无法自立的大多数。他们是无法真正跟随你耶稣的。对这大多数可怜的弱者宣示主体自由的福音只会增加他们的痛苦和罪恶，甚至最后迫使他们走向自我毁灭的道路。<大裁判司>里的大主教对这大多数的人类所采取的态度就好象一为父母者对其软弱不成材的子女所通常表现的态度一样。假如你确知你自己的子女缺乏独立自主能力的话，你难道不会为他们作主、为他们的一切作最妥善的安排么？

是的，陀斯托夫斯基笔下的大主教正是一具有这种强烈的监护人意识的典型人物。不过这是一种极复杂的监护人意识——夹杂了从匠心匠识里来的独断性和占有欲、控制欲的监护人意识。这就是为什么虽然大主教的一切作为原是本于他对人类的仁性关怀，他所表现出来的态度却显得那么严酷、那么缺乏仁性的温暖。他哪里是真的关心人类的幸福，他只不过是用人类的幸福为手段以求满足其个人的权利欲罢了。这也许是<大裁判司>大部分读者对故事里的大主教所采取的看法。但这个看法实在是有欠公允的。陀斯托夫斯基在他的故事里曾毫不含糊地指出大裁判司对人类的关爱，他的一切作为原是以仁性为出发点，这是不会有错的。他给读者冷酷的印象乃是由于他对人性的极端不信任和他在实现其关爱人类的目的时所表现的一种纯粹理智的态度——一种尊重客观现实甚于理想的态度。陀斯托夫斯基笔下的大裁判司乃是一个自封的“人类命运的策划者”、一个要彻底解决人类福德问题的工程师。他对人性的看法和根据这种看法而提供的问题解决之道完全是一匠心匠识的表现。工程师心态乃是工艺匠心态的一种高度复合型态。一个工程师所关注的除了材料的本质问题外还有整个局面的联贯问题。你要让人类保有他最原始的德性吗？要给他们一

个充满着主体自由的生命吗？那得看他们是怎样的材料呀！若是明知大部分人都是弱者、无法为自己作主的可怜虫，让他们保有主体自由就无疑把他们带上悲惨的灭亡之路。是的，耶稣的路是行不通的，只有跟着撒旦走才是人类的正途。当然并非全部人类都是弱者，其中不乏有能在主体自由的重担下挺立起来的大丈夫。对他们宣示耶稣的自由福音是可以的，但对大部分的人类来说，我们就必须宣示一个不同的福音。我们必须骗他们、对他们说，幸福——而不是自由——才是耶稣的真正福音。这里“我们”指的是谁呢？当然就是那些本身为强者却又关切弱者命运而要为他们请命、要起来领导他们、为他们安排命运的少数中的少数。〈大裁判司〉里的主教就是此少数中的少数的代表人物。这些人类命运的工程师在其基本的意识心态上来说都是属于由“中东型”发展而来的“深渊型”人物。中东型的心态乃是徘徊在同异殊途之间的心态，也即是在仁性与材性的冲动之间——在上帝与魔鬼之间——无所适从的心态。所谓“深渊”指的就是仁性冲动与材性冲动在人的意识心里所造成的鸿沟。深渊型的意识乃是对仁材的鸿沟有极度的敏感而深为此人性中的深渊所苦的意识。所以深渊型的人物都是矛盾的，却又是具有反叛性的、极不容易妥协的。在人性的深渊里挣扎的灵魂都是精神分裂的灵魂，其中仁性和材性的冲动都有背道而驰各走极端的倾向。当这分裂的、相反的仁材冲动在一个坚强的意志力控制下被扭转过来成为一统合的力量时，其结果就是一个非常可怕的精神生命。〈大裁判司〉里的主教所表现的就是这种精神生命——在仁材的深渊分裂处突显其生命强度的精神生命。深渊型的人物都通常表现出这样的特征：他们的动机本怀是上帝的，但他们所用的方法或采取的手段却是撒旦的。换句话说，他们是要从魔鬼之路通向上帝。在西方的思想家里，马克思和列宁就是这类型的典型人物。马克思本是犹太人，但他所受的教育却是西方的。所以马克思的思想为由中东

型转变来的深渊型的意识心态所控制也就可以理解的了。这深渊型的心态正是由俄罗斯精神文明所突显的心态。陀斯托夫斯基笔下能产生象大裁判司这类人物、列宁之所以能继承马克思、共产主义之所以兴起于苏俄，和这种心态在俄罗斯民族的灵魂里所形成的心结不能说没有非常密切的关系。^①

深渊型的心态乃是从中东型转变过来的，所以他始终摆脱不了中东型心态“中间偏右（偏东）”的倾向。偏右或偏东就是偏向仁性的冲动、偏向仁性监护人意识、偏向上帝。在中东型的心态里，仁性与材性——监护人意识和匠人意识——乃是处于一个尖锐敌对的状态。可是上帝与撒旦并不是平等的，魔鬼原是上帝宠信的旧臣，而在魔鬼反叛之后，上帝与魔鬼抗衡的局面里最后还是上帝占上风的。而今在深渊型的心态里撒旦不再是反叛的天使了，他已经摇身一变而成为上帝最得力的助手，成为一人之下万人之上的宇宙宰相、万物总管了。不过这上帝与魔鬼的主从关系却并不是一个协调和谐的关系。上帝固然不信任魔鬼，而魔鬼则不仅反骨犹在，更还尽量利用它的地位而遂其宰制天下的权力欲。原来在中东型的心态里是一个上帝与魔鬼互相抗衡的局面，现在则变成了一个上帝与魔鬼互相利用却又互相牵制的局面。表面上撒旦还是臣服于上帝的，但在实质上两者之间的分别渐渐变得模糊了，最后我们已经很难分别什么属于上帝、什么属于魔鬼的了。

是的，在深渊型的心态里由于仁性与材性的歪曲的结合，不只上帝变了质，连撒旦也变了质。上帝的形象固然由于沾染了原属于撒旦的占有欲和权力欲的色彩而逐渐失去了他本有的仁慈的光泽，而撒旦的形象也由于长期间局限在权力斗争的圈

①陀斯托夫斯基对这种具有双重人格的深渊型人物了解之深刻在思想史上是无出其右的。他早年的一部著作即以“二重人格”为名。陀氏本人正是在这种心态的煎熬下渡过其痛苦的一生。

子里而淹没了他多方面的超绝才华。失去了他的爽朗挺拔的英雄本色。假如我们把这里的撒旦来和象征希腊型精神生命的爱罗神来做一对比，我们就不难发觉前者究竟缺少了什么了。爱罗神是那么年轻、那么富于活力和朝气、那么充满着好奇心和神秘感——而我们的撒旦呢？他不是人类的载明者么？当撒旦以蛇的化身来引诱夏娃和亚当在伊甸园里偷食上帝的禁果——吃了就会有分别善恶知识的禁果——时，他不正代表人性中最原始的冲动——诱发人性里一切权利欲的知的冲动么？是的，中东文化心态里的撒旦正是人类惊异感、神秘感和好奇心的化身，他本来和爱罗神是同出一家的啊！当然，和撒旦比较起来，爱罗神是年轻多了，也幸运多了。他是那么直率，那么天真无邪。他简直就是整个宇宙的宠儿，无忧无虑地过着无拘无束——为所欲为——的生活。撒旦的情况可就不同了，在上帝的威严之下，他只能通过狡猾和欺诈的手段来偷偷摸摸地达成它的欲望。撒旦就好像是一个在一特殊环境被迫迅速长大的爱罗神，他是变得聪明多了，他有的是蛇一般的智慧，但他却早已失去了昔日的纯真了。假如长大的爱罗神可说是中东型撒旦的最佳写照的话，那么深渊型的撒旦就可比拟为一老去的爱罗——一个变得城府极深、毫无朝气、纯真尽失的爱罗。长大了的爱罗仍不愧是一名好汉、一位豪气干云的英雄人物。老去的爱罗就只不过是一名只知玩弄权术的政客罢了。在陀斯托夫斯基<大裁判司>故事里所暗示的撒旦正是这么一位退了色的爱罗英雄。是的，在深渊型的精神生命里我们再难看到昔日爱罗神的多彩多姿和神采风流了。

希腊的爱罗神、希伯来的撒旦、中国的孙悟空——这三位具有国际性的神话英雄其实都是同祖同宗的异姓兄弟。他们都是从基本模型塑造出来的：说得明确一点，都是人的匠心匠识或材知主体在自省过程中所投企而出的象征人物——材性知能的象征人物。拿孙悟空来和爱罗神、撒旦相比一点也不勉

强。孙悟空不是跟他们一般的聪明善变么？孙悟空不是曾经大闹天宫、要做齐天大圣么？不是跟爱罗神、撒旦一般敢于抗拒权威么？那么这个为材知英雄们抗拒的权威——对爱罗神无可奈何的宙斯神、把撒旦放逐天的之外的上帝、派遣天兵天将去追捕孙悟空的玉皇大帝和最后把孙悟空困于五指山下的如来佛祖——究竟是谁呢？当然就是那个在匠心匠识背后的监护人意识——那个事事都要为材知主体作主的人性主体。宙斯神、上帝、玉皇大帝、如来佛祖——这神话或宗教的权威只不过是后者较具代表性的化身罢了。把神话的象征语言还原之后，我们所看到的生命事实永远只有一个：材性与仁性的争持、匠人意识与监护人意识的争持——如此而已！

4.7

阿波罗与戴安尼索斯：知性与非 知性抗衡所决定的理性权力结构

有一点我们必须立即予以补充说明。以希伯来的上帝和吴承恩笔下的玉皇大帝和佛祖来代表仁者监护人意识是不会有错的，但予宙斯神以监护人的性格那就不无问题了。在希腊神话里为奥林匹克众神之首而被荷马尊称为“人神之父”的宙斯神那里表现过监护人应有的仁性关怀？不仅宙斯神没有，所有希腊神话里的其他重要神灵都没有。这本来是无须惊奇的，因为希腊神话里的众神本来就不是仁性关怀监护人意识的产物，而是爱罗惊异匠人意识通过对自然和心理现象的人格化所塑造出来的材知英雄。我们可别忘了宙斯和他的神眷神弟所共有的江山乃是用暴力从他们的父亲干诺斯（cronos）和其他泰腾（Titans）巨灵手里打下来的，正如干诺斯的天下乃是从他自

己的父亲（宙斯神的祖父）乌允诺斯（Uranos）那里强夺过来的一样。宙斯神和他率领的奥林匹克群神已经是第三代的统治者。这三代宇宙主宰的暴力交替究竟有什么神话外的象征意义呢？很明显的，这些神话故事所指向的基本上是生命权能的材性的一面——人性里材性知能的冲动的一面。借用《道德经》里的一句话，材性冲动是“动而愈出”的。这“动而愈出”乃是一个材性知能从原始混沌里明朗分化的开显历程。明朗分化的结果是什么呢？当然就是那个表面上看来界限分明、秩序井然的 cosmos（秩序=宇宙）了。这个为希腊诗人所讴歌颂赞也同时是希腊智者思辨对象的 cosmos 其实自始至终都是在匠人意识的笼罩下出现的材性宇宙——一个完全以材性的分工和分判来决定存有地位和美善价值的有有之邦。在材性的宇宙里，正如牟宗三先生所说，“不及就是不及”。①人与神的分别在希腊的神话世界里正是以材性知能的高下来分判的。希腊神话基本上就是一套由匠心匠识在爱罗精神的光照下所构造出来的意义系统——象征充塞于人性里和宇宙间材性知能的全体大用的意义系统。希腊哲学只不过是这材性意义系统的观念化与哲理化罢了。

新儒家哲学家每以“知性主体”来点出西方哲学的基本特质。这种讲法虽然大致不错，却未免失之粗略。知性只是材性的一部分——虽然在人的材性里它是最具代表性（人性）的一部分。所以严格的说，我们应该称之为“材知主体”而非“知性主体”。材性里还有非知性的部分。在西方哲学里的材知主体正是要运用知性来克制非知性的权力结构。表现上看来是知性占上风，是知性在为人的生命作主。其实在西方人的精神生命里——在西方的文化意识和哲学思想的底层——自始就暗潮起伏地流贯着一道非知性的洪流。用希腊神话的象征语言来讲，知

①见牟著《历史哲学》（香港：人生出版社，1962），第162页。

性和非知性的关系正是尼采心目中阿波罗精神和戴安尼索斯精神之间的关系。以阿波罗的清明来克制戴安尼索斯的狂妄不过是以知性的权利欲来压制非知性的权利欲罢了。就其同为材性权利欲的伸张来说，克者与被克者是没有什么分别的。不仅如此，知性与非知性间的关系本来就是十分暧昧的。在好奇心求知欲的背后往往就是一种非知性的、潜意识的、带有暴力性质的欲望——一种对“异己”（异于己）企求占有、征服或宰制的权力欲。说得更简洁有力一点，权利欲就是权力欲；权利欲的伸张也就是权力的伸张。这一点没有谁比尼采看得更清楚的了。人的一生不是以孩童时代最富于好奇心、求知欲么？我们只要反省一下小孩子对他的玩具那种为所欲为的态度，我们就不难觉察到知性作用是如何紧密地与非知性的权力欲本能连结在一起的了。不，我们应该说，知性作用本来就是从非知性的本能权力欲来的。我们有理由相信知性作用原是人类本能权力欲在漫长的进化岁月里演变而成的结晶品。如是，西方哲学心灵企图以清明的阿波罗知性来克制戴安尼索斯的原始的、放荡冥玩的非知性冲动就好象以一座水晶宫殿来镇压在一座会随时爆发的火山口上一样。传统西方哲学者很难领会得到，建造这座水晶宫殿的原始材料正是从火山过去喷出的岩浆提炼而成的。希腊神话的作者怎会知道，阿波罗的灵魂本是从戴安尼索斯神累世转劫的过程中分化出来的呢！

以知性克制非知性，这是材知主体的份内事，亦即是为爱罗心识和匠人意识所支配的问题心在彰显其理性统觉时所依循的道术。人是有理性的动物，这是亚理斯多德的名言。但亚理斯多德所谓的“理性”乃是植根于材知主体的理性。既然人的生命由知性来作主，而非知性的本能冲动、欲望或激情又被视为知性活动的障碍或束缚。则知性与非知性的分别就很自然地变为理性与非理性（或反理性）的分别了。亚理斯多德无疑把一切合理的东西都归属于知性主体。但什么叫做“合理”呢？理性

的意义原是依问题心而彰显的，而问题心的生发最后分析起来则又离不了人性深处的仁性冲动和（材）知性冲动。但在希腊的哲学传统里，问题心的生发好象完全出于材知冲动似的。“合理”因而也就是合乎知性要求的意思——换句话说，亦即是能满足知性权利欲和权力欲的意思。那么知性的基本要求是什么呢？那当然就是一个可理解的宇宙——一个能为知性心灵永远占有与控制的有有之邦。这就是为什么由传承希腊哲学传统而来的西方哲学最终必以简别（外在的）个体性与逻辑秩序为其理性统觉的两大支柱了。因为知性的终极要求不外是“有有”（有其有）——通过理解来对存有的占有与支配；而简别个体性与逻辑秩序正是事物或存有为知性主体所理解或控制所必须呈现的形式。所以在希腊、西方的哲学传统里，凡是不可理解的或是知性活动控制不了的东西都被视为不合理的——都是非理性的或是超理性的。这里所谓“超理性”也就是西方神秘主义者所谓的“神秘”。有些学者以为西方的神秘主义思想为一种接近东方哲学心灵的思想。这种讲法虽不全错，却是在本质上很有问题的。西方神秘主义思想虽然是超理性的，却不是反理性的；它和西方重理性的主流哲学思想乃是同源的，骨子里都是知性主体的产物。西方神秘主义者自新柏拉图派的柏罗丁努斯（Plotinus）开始就为浓厚的知性神秘感所支配，这 and 传统东方哲学家在其玄思妙识中所透露的仁性关怀和由针对知性的有限和知执的虚妄所持的批判态度实在有极其显著的差别。至于西方神秘主义在西方哲学传统里所居的婢从地位和形上玄思在东方哲学传统里所占有的崇高地位比较起来，那就更不可同日而语了。

哲学思想的基本格局乃是由其背后的形上姿态支撑起来的概念架构。通过此形上姿态在其极限处所彰显的性相宜仪我们常可清楚地看得到一个哲学心灵的终极关注和出自人性深处而为其主体诚仪所本的生命原动力。从此一观点来看亚里斯多德

哲学的全部概念系统的“精义入神”，其意义就十分重大了。因为为匠人意识的理性统觉所支配的希腊哲学至亚里斯多德而发展至最高峰，而亚里斯多德哲学的精彻义蕴却浓缩地隐藏在他形上学或神学中“神”的观念里——这就是我们所谓“精义入神”的意思了。

作为变动世界的“最后因”、“第一因”或“不动动因”的神究竟是一个怎样的存在呢？首先，我们可以肯定的说亚里斯多德的神乃是由匠心匠识所塑造的理念。说得明确一点，亚里斯多德的神乃是匠人意识的形上化、绝对化。作为一象征意符，神一观念所反射的就是匠人意识里的知性主体自身。我们在本章第二节里已经明白地说明柏拉图哲学里的宇宙论是如何通过工艺创制的思想模式而建构的。亚里斯多德的形上学思想当然和其师的有很多显著的差别，这是稍有哲学史常识的人所熟知的；但这两位师生哲学家在其思维的基本方式上同为匠人意识所控制却是为哲学史家所忽略的重要事实。亚里斯多德形上学里的所谓原质不就是柏拉图宇宙论里的混沌或收受体的翻版吗？亚里斯多德的神不就是柏拉图心目中创造宇宙的大匠吗？只不过柏拉图的大匠还是一位“有为而治”的“创造者”，亚里斯多德的神已经变成一个“遗世独立”、“无为而治”的宇宙真宰了。

原来为变动世间不动动因的神乃是一个纯知的存有。所谓“纯知的存有”就是知性作用的完全自觉，亦即是知性作用的自我占有。我们早就说过了，知性作用的本质就是对存有的执著——一切认知活动在其根源处都是一种执有、占有的权利欲；而知性主体自身则更是以存有自身的占有为其终极意向。但知性主体是怎样认取存有自身的呢？知性主体的终极关注的存有自身又究竟以什么为其本质的呢？很明显的，知性主体之终极意向所要求的乃是知执占有欲的完全满足。但能给知性主体以完全满足的不是变动世间的任何事物——为知性主体认知的任

何非知性事物。能完全满足知性主体的正是知性主体自身。这里所谓“知性主体自身”指的当然不是已经落实在人的具体生命里的认识心，而是为宇宙间一切知性作用所本的“永恒知性”。从知性主体的立场来看，永恒知性不仅是一切知性的本质，它简直就是存有自身。知性作用在自求满足的过程中无可避免地陷入那斯索 Narcissus 式的“自恋情结”。知性作用在满足其知执占有欲的无限追求中最后必以其自己——知性主体自身或永恒知性——为其爱恋的对象。在知性的语言里，“存有自身”乃是“能给与知性完全满足”的代名词。知性主体以它自己的本质——永恒知性——等同存有自身，这真是最自然不过的了！

知性本质就是存有自身，这是知性存有论的终极结论，也是一切知性哲学的核心所在。其实，这个结论亦即是它的前提——换句话说，它的唯一命题。因为知性哲学起于生命权能的知性冲动，它可能达到的结论早就在知性作用的问题化、理性化的整体意义建构过程中被限定了。每一种哲学思想都有其独特的形上姿态，都代表着一种独特的生命精神。相切于此生命精神而为其场有的具体表现的乃是通过此生命精神而开显的意义世界的建构过程。哲学思想只是此意义世界的一部分——虽然那是此意义世界最洁静精微的一部分，因为它所涵摄的乃是此意义世界的理念架构。从此理念架构的镜子作用我们可以看到这个意义世界的性相宜仪和隐伏在其背后的生命精神之神采与症结。西方哲学自其传承希腊文化精神来说乃是一个为匠心匠识中的知性主体所建构的理念系统。西方哲学心灵的神采与症结也就是知性主体生命的神采与症结。如前所言，知性作用在自求满足的过程中——在满足其知执占有欲的无限追求中——最后必以其自己为其爱恋的对象。这知性作用的自恋情结乃是一切知性生命的症结——亦即是西方哲学的症结。基本上为生命权能的知性冲动所支配的希腊、西方哲学可以说一开始就已经不自觉地陷入这自恋的情结中。在希腊、西方哲学心灵里支

撑着的形上姿态正是一个知性主体在自恋情结中自求满足亦同时自求解决的姿态。西方形上学只不过是这知性形上姿态的客观化与理念化罢了。

第 5 章

根身与道身： 行沟理论与超切现象学

5.1

根身与道身：超切 循环与太极内轨的两极异化

人的精神生命就其为意义世界开显之枢纽而言，我们可以称之为“承义体”或“道身”。这两个称谓外延（所指）相同而内容（含义）有别。“承义”就是承受和承担意义的意思。人的精神生命与意义世界是无法分开的，这期间乃是一个互为依存的关系：意义世界乃是通过人的精神生命而开显的，而离开了意义世界人亦无精神生命可言。所以，以人为“理性的动物”实在远不如以人为“承义体”来得恰当。但人是怎样在他的精神生命

里承受和承担他的意义世界的呢？这就立刻把我们带回到形上姿态这个重要观念来了。形上姿态乃是人在面对道体或场有自身时所采取的姿态。这不是人的肉身或根身所有的姿态，而是属于人的道身或精神生命的。人的精神生命就其所挺立的形上姿态而言也就是我们所谓“道身”的含义。“道身”者，正是人承受和承担他的意义世界的“形上身”；道身的形上姿态正是人的精神生命对意义世界承受和承担的基本姿态。换句话说，意义世界乃是通过人的形上姿态而开显的。人是一个承义体正基于他的依场而有的道身——他的精神生命的形上姿态。不过我们应该立即指出，人的道身或形上身固然超越他的肉身或根身，但却不是一可以和后者分离的存有。离开了我们的根身，离开了我们这具诚曲能明的肉体或形躯，又哪里还有承义体或道身可言？我们精神生命的形上姿态正是凭藉着这具能直着走路的形躯委曲地支撑起来的；意义世界本来就是依沿着这具根身的灵明与作茧性而开显的。灵明作茧，委曲承义——这不正是即道身即根身的人在场有中最佳的写照么？

这里“即道身即根身”中的“即”字指的乃是道身与根身亲密、亲切的关系。这不是一个纯粹“超越”的关系而是一个“超切”的关系。“超切”就是既超越而又亲切不离的意思。道身起于根身而超越根身，但在超越中仍与后者保持亲密不离的关系，这就是我们所谓“超切”的意思了。中国传统哲学里最常见的“本末”观念正是一个超切的观念。根身与道身的关系不正是本末的关系么？道身之起于根身，就好象一颗树的树干和枝叶（末）从它的树根（本）处生长出来一样：根身与道身的亲密不离亦正好比树根与树干枝叶间关系的密切。根身为道身之本，此乃因人的精神生命乃是建筑在根身的肉体生命之上的，原是透过根身的灵明作茧而生发的。但生发后的道身又可反过来影响根身，甚至主宰根身的一切活动。这时本末的关系已被倒置过来了，变为道身是本，根身是末了。儒家哲学里“以德

润身”的修身思想和道家哲学里“复归其根”的养生思想讲的都是道身反末为本的精神活动。“以德润身”就是以道身润泽根身，以精神生命的丰盛来润泽和振作肉体生命。“复归其根”就是道身通过精神生命的净化来回复到根身原有的自然生命的纯朴。如是道身一方面起于根身的灵明作茧，一方面则又反过来影响或支配根身，这其间就形成了一本末循环的依存关系。这本末循环乃是构成根身与道身的超切关系的基础，我们就称它为“超切循环”吧。根据上面的讲法，则我们所谓“超切”的关系可视为“超越”关系与“依存”关系之和。换句话说，超越关系乃是超切关系之一面。把超切关系中的依存关系抽离，超切也就变成隔离的超越——或“超离”——了。

根身与道身间的亲密不离其主要的关键乃在中介于肉体生命与精神生命间的先天气质。所谓“先天气质”指的乃是根身所自然本具的一切生理和心理的潜能。根身灵明作茧前的一切生理和心理活动乃是纯粹属于肉体生命的。但在灵明作茧之后，根身与意义世界相接由理念架构之建立而成道身，这些在作茧过程中的生理、心理活动或茧化气质作用也就同时为精神生命所涵摄。故我们若以“气质身”一词来概括一个人的先天气质及茧化气质，则根道身间的超切关系也是先天气质与茧化气质间的超切关系。先天气质是本，茧化气质是末；没有先天气质何来茧化气质？但茧化气质不仅是先天气质的实现，也是先天气质的化裁。如果根道身间的超切循环亦可称为先后（茧化）天气质间的超切循环了。

根身与道身（包括涵摄在其中的气质身）间的超切关系乃是人类一切意义体系与价值体系的根源。“意义体系”中之“体系”一词我们不妨给与一明确的定义。“体系”中之“体”指的就是作为承义体的道身——承受和承担意义世界的精神生命。“体系”中之“系”又是什么意思呢？“系”就是统绪，指的乃是交织在人的问题心里而形成其理性生命的理性统绪。所谓“意义体系”

者乃是意义世界通过问题心的理性作用而呈现的理性架构。所有理性作用都是依问题心的向背而生发的；而问题心的向背则本于生命权能、创造权能的冲动。不管是仁性的或是材知性的，生命权能、创造权能的冲动永远离开不了根身与道身间的超切关系。说的准确一点，根身与道身间的超切循环乃是生命权能、创造权能在人生命里的运行轨道。在道家的丹术语言里，“太极”（乾坤合言）一词兼指根身和道身。根身与道身间的超切循环正是修炼内丹者的曼陀丹道。但“太极”不也指道体或场有自身么？如是，以“太极”一词来统摄人的肉体生命、精神生命和道体三者之间的复杂微妙关系当是最适合不过的了。这个宇宙乃是生命权能、创造权能运行的场所，而根身与道身间的超切循环则是此宇宙得以呈现一意义世界的枢纽——道体权能通过人的生命时所遵循的运行轨道。那么就让我们称此超切循环为权能场有的“太极内轨”吧。

请读者注意，这里“太极内轨”一观念并没有近代西方哲学所谓的“主观”的含义。“内轨”中之“内”不是内在于人的主观意识，而是内在于人的生命——通向道体的生命。“内轨”乃是内在于人之生命的权能轨道。它不单属于我们的根身，也不单属于我们的道身，而是二者得以统合为一、得以相离相即之道。“相离”言二者之互相超越，“相即”言二者之相互依存：相离相既就是“超切”。总而言之，人的生命乃是一道体权能运作于太极内轨之事，而此事所遵循之轨道基本上乃是一超切之道。

超切之道——根身与道身间的超切之道：我们可知这观念里面所包含的理趣有多深邃、多丰富啊？然而，对一般哲学者来说，这当是一个似曾相识却又显得极为陌生的观念。“似曾相识”——因为哲学家也是人，抑且是对人生的整体经验有深切反省的人；既是人则对这之所以为人的切身之道岂能无所认识？不过他毕竟是被蒙蔽了，被他所传承的传统哲学思想蒙蔽了。传统哲学，无论在东方或是在西方——尤其是在西方，都

曾在其主流思想的发展上有过这样一个明显的倾向——一个使太极内轨的超切之道转化为超离之道的倾向。这个转化乃是一切“异化”及“二元对立”思想的根源；其起点及关键就在根身与道身的异化，根身与道身的二元对立。太极内轨的根、道两极本来是既相离亦相即的；它们所构成的本末循环本来是一个既超越亦依存的超切循环。现在由于两极的异化及二元对立，根身与道身变成相离而不相即。没有了互相依存（相即）的关系，超切之道也就变为超离之道了。

在西方、印度和中国所发展的三大哲学传统里，根身与道身的异化和二元对立在西方和印度主流哲学思想里的表现乃是哲学史家所公认的。感异成隔的西方哲学和感同成独的印度哲学都是倾向于把超切之道转化为超离之道的哲学。在这两大哲学传统里，道身的形上姿态——作为承义体的精神生命——乃是在对根身或肉体的敌视或卑视态度上建立起来的。这种对根身和肉体的敌视、卑视态度在中国感一如实的哲学传统里可说是根本上不存在的或最低限度是不明显的。宋儒思想中“天理”与“人欲”的对立并不是精神与肉体的对立而是“公”与“私”或“义”与“利”的对立。基于私利的人欲意识固然如王阳明所说的是由“躯壳起念”，但以天理公义为依归的高尚情操又何尝不是透过形躯的肉体生命而表现出来的。根身与道身的异化和二元对立不只在儒家思想里不存在，在道家思想里更不可见。以肉体形躯为“臭皮囊”的观念乃是从佛家来的，不是从儒家或道家来的。《道德经》里“吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患！”一句中之“身”指的不是形躯之身，而是造作多端、失去了自然纯朴之“我”（包括儒家之“私我”）——在有有之邦争取荣耀地位的“名位之我”。道家思想发展成为道教思想后，道身与根身的关系就更为密切了。道教的内丹派和西藏密宗一样，都是在根道身的超切循环中体现“真我”的宗教思想；宋明儒“变化气质”的修身观念也是在根道身的超切关系上立论的。

即道身即根身的超切之道本来就是中国哲学传统传承自“易道”的根本思想。深受“易道”思想薰陶的中国人何尝有过根道身异化的深切感受啊！

根道身的超切关系在易学里是怎样被肯定的呢？道身乃是一形上承义体：人以其形上姿态承受和承担意义世界乃是人精神生命的本质。精神生命之形上承义处正是道身之所以为“道”的所在。这个“道”是无形质的，是超越根身的——所以《易·系辞传》说：“形以上者谓之道。”《易传》里形上形下的分别在泰古语言里本来指的是形躯与器物的分别，但在精神生命发达之后，形上形下已经转变为道身与根身器物的分别了。“形上”和“形下”中之“形”专指根身；形上与形下交接于“形”：道身与器物交接于根身——这不正是《易传》作者所要表达的意思么？

在易学的传统里，道身、根身与器物乃是一体相连的，这一点我们早就在第一章里指出来了。道身与形躯器物的关系不是一个单纯的超越关系而是一个相离相即的超切关系。人的精神生命不仅和肉体形躯不可分，就是和周遭环境的形器也是不可分的。场有的一草一木莫不是意义世界的一部分，莫不在道身的形上承义处起用；至于那和我们生命密切相关的同类——他人——那就更不用说了。这个讲法，我们相信当为大部分易学者所首肯的。

超切之道乃是人类安身立命的原始型态——一个没有精神和肉体对立的型态。精神和肉体的对立——根、道两极在内轨中之异化——乃是意识心极度问题化以后的事。意识心乃是精神与肉体交接的媒介，超切循环得以持续不断的基本条件。意义世界就是通过意识心的问题性和镜子作用而开显的；而人在承受和承担其意义世界时所表现的形上姿态则是藉意识心的理性统觉而确立的。意识心的问题化乃是意识心的本质，因为它本来就是生命权能、创造权能依身起念、依念作茧的产物。精

神生命的发达有赖于意识心的发达，而意识心的发达又有赖于生命过程中作茧作用或问题性的复杂化与尖锐化。随着人类社会文化的演进，意识心就难免在自克结构某种形态的深远支配下变为一个为太极内轨的异化所苦、所煎熬的问题心了。原来在意识心的发展过程中（尤其在感异成隔和感同成独所主宰的意识心态里），根、道两极的异化和对立所表示的乃是理性统觉通过自克作用而产生的权力结构。这个权力结构乃是在人承受和承担意义世界时在其身心和文化各层面化解其问题性所表现的具体内容。根、道两极的异化正是此权力结构的核心所在。

5.2

理性、意识与语言：

灵明之行的意境、义蕴与行沟

意识心的问题化乃是人生一切苦恼的根源。而问题心的生发——读者当还记得——则又由于生命权能、创造权能在自诚致曲的过程中通过意识作用而有的虚机自觉。虚机自觉是问题心的起点，也是理性作用的起点。理性作用就其本源而言其实就是曼陀罗智在意识层次里所起的作用。所谓“理性”就是在意识心虚机自觉的光照上所引发的曼陀罗智方中求圆的本性。这本性乃是人性中最精微的部分，生命性能、创造权能发挥在人生命里的基本性格。人性的冲动就是此落实了的道体权能的冲动。曼陀罗智方中求圆的本性——人性中之理性——就潜伏在这权能的生生之性或创造性里。

曼陀罗智方中求圆的本性乃是理性的本质；至于在问题心里由理想、理性和理智所构成的心所或心结乃是理念的基本架

构。这原是在第三章讨论理性时所阐释的中心观念，只是在这一章里我们还没有明白作“理性本质”与“理性架构”的分别罢了。不过这个分别很重要。一来它可以让我们对理性一词有一清楚明确的概念，二来我们要依赖它来进一步探究道根两级的异化问题。此乃因为精神和肉体的对立现象和问题心的理性作用乃是息息相关的，这一点想读者早就看出一点端倪了。

西方传统思想的理性观念乃是一个非常混淆不清的观念。亚里斯多德以人为理性的动物，这里“理性”究竟指的是什么呢？很多人以为它指的乃是人所独有的思考能力：人之理性即在人之“能思”。但这里所谓“思”——思想或思考——究竟指的是什么呢？首先，我们可以肯定的说，“思”乃是一种意识作用，但却不是意识作用自身；不然，以人为理性的动物就等于以人为有意识的动物了。但其他动物难道就没有意识吗？动物是有感觉的，有感觉就已有某一程度的意识了。当然，人的意识与其他动物的意识有显著的不同；人的意识乃是一种兼具有“反射性”（reflexivity）和“意义指向性”（intentionality）的意识——一种在指向意义（intentional meaning）的呈现里意识到意识本身的意义。这就是近代西方哲学从笛卡儿到胡塞尔所论的意识心。笛卡儿的名句“我思，故我在”中的“思”（cogito）指的不是一般所谓的、狭义的“思想”或“思考”——以逻辑推论为骨干的思维活动，而是意识心的意识作用自身。对笛卡儿来说，能“思”的我包括我的一切意识活动——感觉、想象、记忆、数学运算等等。以逻辑推论为骨干的思维（如数学运算）只不过是意识作用的一面——属于“知解性”（intellectuality）的一面。笛卡儿以意识为构成心灵的实体，以与构成肉体 and 自然物的另一实体——他所谓的“外延”（extension），即自然物占有空间的性质（物质的定义）——二元对立。物质为肉体我与其他动物或自然物所共，惟意识我或能思的主体则是人之所以为人的真我。如是，人就成为意识我与

物质或肉体我的混合体。人也就成为有意识的动物了。但有意识是否就等于有理性呢?“理性”是否可以当作有意识的代名词呢?不可以的。因为“理性”这个概念在大部分语言里都含有“合理”的意思,而“意识”一词却没有这个含义。意识内容有合理的成分,也有不合理的成分;意识活动可以是合理的,也可以是不合理的。我们习惯以“理性”与“反理性”或“非理性”相对,但“理性”与“反理性”或“非理性”的分别并不等于“意识”与“非意识”的分别。反理性或非理性的活动不同样是——或可以是——意识的活动么?在西方的哲学传统里,“合理”一向被认为是知解意识的专有物。人类的本能、欲望和激情常被摒弃在理性之外而被认为是属于非理性或反理性的东西;但这本能、欲望与激情不也是意识心的主要内容么?

人是理性的动物。“理性的动物”希腊文是 *zoion logonechon*。直译就是“占有 *logos* 的动物”。希腊文 *logos* 一字含义相当复杂,但仔细分析起来其意义可以归纳为三大类,即:(一)语言含义的 *logos*, (二)思维含义的 *logos*, (三)理则含义的 *logos*。让我们列举重要的例子展示如下:

(一) 语言含义的 *logos*: 字 (*word*), 词 (*speech*), 句 (*sentence*), 说话 (*saying*), 讲话 / 演说 (*speech*), 谈论 (*discourse*), 谈话 (*conversation*), 语言 (*language*), 主张 (*assertion*), 应允 (*promise*), 命令 (*command*), 故事 (*story*), 格言 (*proverb*), 说话的权利 (*right of speech*), 说话的能力 (*power to speak*), 散文 (*prose*), 直叙体 (*narrative*), 命题 (*proposition*), 定义 (*definition*)。

(二) 思维意义的 *logos*: 思想 (*thought*), 理智 (*reason / intellect*), 意见 (*opinion*), 期望 (*expectation*), 考虑 (*consideration*), 估计 (*esteem*), 关注 (*regard*), 说明 (*account*)。

(三) 理则含义的 *logos*: 原因 / 根源 (*ground*), 原理

(principle)，公式 (formula)，法则 (rule)，比例 (proportion)，比率 (ratio)。

上面所列举的乃是 logos 在希腊语里的普通含义，而非它在希腊哲学里的专门意义。哲学家由于要表达一个新的理念或思想，每每要在普通语言约定俗成的基础上从事语言创新的工作——用“旧瓶装新酒”的手法来赋与习俗语言一个崭新的意义。从表面上看来，哲学家的创新语言好象是对语言的一种“歪曲”。但这个“歪曲”乃是相对于习俗语言的歪曲，而非对语言本身的歪曲。哲学家的创新语言原在语言场有的可能性里面。在某一义上来说，哲学思想正是这语言场有的产物。在人类精神文明的演化过程里，意义世界正是透过语言场有的创造权能而开显的。什么叫做“语言场有”呢？宇宙间每一事物都莫不有其独特的场有。一事物的场有乃是以此事物为“透视领域”而开显的场有。譬如，太阳系的场有就是以太阳系为透视领域的场有，人类的场有就是以人类为透视领域而开显的场有，我个人的场有就是以自己为透视领域而开显的场有——如此类推，那么“语言的场有”也就是以语言为透视领域而开显的场有了。万物都是依场而有的，都在场有“自身”的相对相关性里；此事物之场有也就是彼事物之场有，亦即是其他任何事物的场有，不过透视的观点和领域不同罢了。由于透视的观点和领域不同，场有的开显也就有别。“开显”乃是感通之事；场有的开显起于观点与透视领域间生命权能、创造权能的感通。人当然不是唯一的观点；人的生命也不是唯一的透视领域。但人的思想却永远不能离开人的观点，不能离开了人类生命和历史文化所构成的透视领域，在人类未有语言之前（权能）场有对自然人开显的性质如何我们已无法知道。可知道的场有乃是相对文化人的观点而开显的场有。语言的运作乃是人类文化的起点——也是文明历史的起点。“文明”就是人类文化生命中之灵明。这灵明指的不是意识心的感觉作用，而是意识心通过语言

的运作所生的灵光。透过这意识／语言的灵明作用而开显的场有已不是自然的场有而是一个意义世界——一个通过以文明人的生命为透视领域的意义世界。这个构成文明人的透视领域的灵明场有乃是以意识／语言的感通量格为基础的。人与场有的感通量格的本质不在意识，也不在语言，而在意识与语言之混成和交互作用处所成的“灵明意境”。在文明人的语言文字里都可以找到或多或少直接指向这灵明意境的字汇和阐释这灵明意境的语义单位或组合。在中文里，最直接指向这灵明意境的字就是“道”，而在希腊文里与“道”遥相呼应的就是希腊、西方哲学家所熟知的 logos 了。从上面所列举的 logos 一字的普通含义里，我们不是已可隐约地见到由意识和语言的交互作用所开显的灵明意境么？这一点让我们回头来再详加讨论吧。

“灵明意境”中之“意”就是意识心的意义指向性，“灵明意境”中之“境”就是为“意”或意义指向性所对的灵明场有——由意识／语言的感通量格所开限（开出与限定）的透视领域。“意”与“境”相对，也与“义”相对。“义”就是意识心意义指向性的对象——为“意”所指的对象。为“意”所指的对象是什么呢？当然就是在“境”或灵明场有中所开显的意义世界。我们可以说“义”（意义之“义”）是“境”（意境之“境”）之具体内容，也可以说它是明析分殊之“境”。“义”之所以明析分殊乃是由于意识／语言的分别或分析作用。其实在我们日常生活中所开显的灵明意境可并不是一个条理分明、秩序井然的意义世界，而是一个恍惚迷离、混沌纠结的意义蕴集。这个在日常生活中的开显的“灵明义蕴”经过理性的观念化、范畴化后就成为哲学家们所见的“理性宇宙”了。

意义世界之开显不单属于人之事，而是属于场有自身之事——说得明确一点，属于道体权能之事。道体权能一面生生不已，一面却对人类及其历史文化作“灵明之行”。“行”就是权能的运作；权能的运作是活动也是事件——此即活动即事件的权

能运作我们称之为“行”。如是，“灵明意境”乃是灵明之行所开显的透视领域，“灵明义蕴”乃是灵明之行所开显的具体内容。人的道身或形上承义体乃是与道体灵明之行偕相应的形上体；人的精神生命乃是沐浴于灵明之行光照下的生命。人的精神生命是离不开他的问题心和由其问题心所决定的理性架构和理性道术的。在道体权能运作的光照下灵明作茧、委曲承义的人和他生命里开显的意义世界究竟是一个怎样的关系呢？毫无疑问的，这当是一个非常复杂的问题，因为它最后所关涉到的乃是人与道体或场有自身的关系。我们称这个问题为“灵明行沟”的问题。“行沟”就是以行为沟或是以行成沟的意思。“沟”字有鸿沟和沟通的双重含义。这个字所指问的乃是人与其意义世界间若即若离的关系。人当然离不开在他生命里开显的意义世界，但他与其所承受和承担的意义世界就其形上姿态而言可以是相应的，也可以是不相应的；或是说可以有相应和不相应的两面。相应就是“若即”，不相应就是“若离”。人与其意义世界不相应时就有鸿沟的存在。在鸿沟就是有限隔，就是有碍。有碍而求无碍：人要超越鸿沟的限隔而求与其意义世界相合无间——这就是“沟通”中“沟”的含义了，超越鸿沟而求沟通，这不正是曼陀罗智方中求圆的表现吗？

方中求圆的表现就是“行”。我们在前面以即活动即事件的权能运作为“行”——这是“行”在本体论（道体权能）上的意义。以方中求圆、有碍而求无碍的表现为“行”则是“行”在价值论上的意义。生生的场有乃是道体一心宜无不宜的价值体；即活动事件的权能运作本来就是一实现价值的表现。道体一心之宜无不宜与道曼陀罗智作用之圆运周遍只不过是一体用之两面罢了。

意义世界开显于道体生生不已之灵明之行。从易学的立场来说，生生不已的具体表现乃是一形、光、力的混仪，灵明之行就是这混仪里光态之一面。“行”——即活动即事件的权能运

作——只不过是——形、光、力混仪的仪用罢了。西方哲学家总爱把知解和存有对立起来，好象知解可以独立于存有之外似的；殊不知知解作用本身就是存有——以形、光、力混仪为具体内容的权能运作。由于受到人性里知执的全部控制，西方哲学的存有论基本上乃是一“有有之邦”的存有论——一个忽视了或遗忘了“生生之流”本体的存有论。以“存有”为“行”（即活动事件的权能运作）乃是 20 世纪西方哲学新起的观念。这在中国哲学传统里已是“古已有之”的了。^①

西方哲学家心目中的“存有”应该说是“物有”。“物有”就是通过知执的作用把行或活动事件的物相从生生之流的场有中抽离而执而为“有”——为一独立实体——的意思。中国哲学语言中的“物”或“事”指的都不是这独立实体义的“物有”，而是依生生场有观念而取义的“行有”。从《易经》场有哲学的观点来说，西方哲学的“存有”或“物有”只不过是“行有”的物相的抽象。知解的抽象作用乃是本于知性主体的执有的形上姿态——以成就意义世界为一有有之邦的主体诚仪。不过以“物有”为存有，则“场有”和“行有”的观念也就同时消失了、遗忘了。

“场有”是依场而有，“行有”是有在行中——亦即是依场而有的行中。在《易经》里人和万物与天地关系正是一行有与其场有的关系。行有与场有不可分：“行有”就是场有之行，“场有”就是行有之场。《易经》哲学是一场有哲学，也是一行有哲学。在怀德海的哲学里，为宇宙基本组成单位的“真实缘会”（actual occasion）正是一即场有即行有的观念。而“行有”与

① 牟宗三先生在《心体与性体》中所讲的“即活动即存有”的观念也就是我们“行”或“行有”的观念。与此相对的就是“存有而不活动”的“物有”。柏拉图哲学中的“理型”乃是物有一观念之抽象化与绝对化。“物有”就是物相之有，从生生之流的行有中抽离而观之“有”。“行有”和“物有”的分别必须在场有和行有的理论基础上才能讲得明白透彻。

“场有”的关系其关键就在“沟”一观念上。所以《易经》哲学的全部义蕴可以“行沟论”一词表之。有行必有沟，有沟必有行；沟在行中，行在沟中——《易经》哲学的精义就在这四句话里面了。

宇宙间任何事物，就其为权能之运作而言，都是一行沟。以人而论，则形躯之屈伸进退，一举一动固然是行沟；在意识、潜意识和超意识层次里的一切心灵活动也莫不是行沟。在意识层次里，行沟的权能运作可以分开两方面来讲。一方面意识心的行沟乃是依身起念、依念作茧的过程。另一方面意识活动的行沟则是一个“缘感生识、识念相续”的过程。严格地讲，这并不是两个不同的过程，而只是一个历程——意识心行沟历程——的两面。因为“依身”就是“缘感”，“起念”就是“生识”。“依念作茧”就是“识念相续”。意识心的行沟始于“感”，但“感”是依身而有的。“身”乃是一切“感”之根源。用法国现象学家梅洛·庞蒂（Merleau-ponty）的语言来讲，这就是身的主体性（作为主体的“身”），亦即是我们所谓的“根身”。但除了根身或主体身外，我们的身体还扮演了另外一个重要的角色。这就是在感觉中呈现的肉体形躯——梅洛·庞蒂所谓的“客体身”。在感觉中呈现的“身”虽然也是感觉世界之一员，但它却占有一个非常特殊的地位——说得明确一点，一个中心或枢纽的地位。感觉中呈现的他人他物都是依我形躯为中心、为转轴的座标作用而被安排在感觉世界里的。这个占有中心地位的形躯或客体身我们以后以“座标身”名之。我们可以说“座标身”乃是朗现的根身。我们的身体是主体也是客体，是根身也是座标身。“身”的意义就在它的双重性格里。场有哲学的行沟理论正是通过这身的双重意义而建立的。

缘感生识、识念相续： 行沟理论在知识论和价值 论中之一贯

行沟——让我们再复述一次吧——就是即活动即事件的权能运作。在人的意识生命里，权能的运作乃是一个依身起念、依念作茧的历程，亦即是一个缘感生识、识念相续的历程。“依身起念、依念作茧”点出行沟历程在意识心问题化一方面的意义，而“缘感生识、识念相续”则指出行沟历程在表象建构一面的意义。前一句话的重点在“行”，后一句话的重点在“沟”。这两句话连起来庶几可以概括“行沟”一观念在意识层次里的基本含义了。

这两句话都有一个“念”字。这两句话的含义正是在这个字的字义上相交。因为意识心的问题化和意识心的表象建构之间的关键正是建筑在“念”的基础上。那么什么叫做“念”呢？我们在第一章里已经解释过了。“念”（从今从心）就是当下之心——亦即是生命权能、创造权能的当下诚仪。权能乃是行构的主体；“念”就是权能主体的主体性通过意识作用的当下表现。权能主体是宜体，也是仪体；一切权能的运作莫不是宜权“理”与仪能“气”的结合。念或当下诚仪就是权能主体自宜其宜“诚”的仪用。用较通俗的语言来讲，“诚仪”就是意志的表现。所有意志都是自宜其宜的；而“仪”就是意志自诚或自宜其宜时所表现的姿态。诚仪或意志的具体表现就是价值判断和在价值判断中所映的权力结构。“权力”和“权能”不同。权能本身是中立的，无人价值色彩的，无正负高下之分的；而权力则是有偏的，充满着人为价值色彩的，正是在正负高下的等级分判上见其本

质的。^①不过这两个观念虽然有别，却又是紧密相连的，没有权能，何来权力？但权能——最低限度从人的观点来看——却又好象永远以权力的身份出现。我们可以说“权力”乃是“权能”的分判。换句话说，权力的结构也就是权能分判的结构。这个权力或权能分判的结构从何而显呢？这个问题就把我们带到“念”和“识”的关系上来了。我们可以说权力结构乃是一个充塞于念和识之间的物事。它具体地表现在“念”的诚仪（意志的姿态）里，也具体地表现在潜伏于“识”的价值判断里。人的意识生命正是通过这充塞于念识之间的权力结构而问题化、而作茧的。

“识”就是识得、认识。吾人对事物的一切认识都是一种意义的组合——依缘着感觉而生的意义组合。感觉乃是意识生命的原始状态。没有感觉就没有知觉，没有知觉就不可能有知识。知觉乃是建筑在感觉上的意义组合，而知识则是建筑在知觉上的意义组合。譬如以我眼前所见的苹果为例，没有苹果给我的种种感觉——包括色、香、味、触等的原始经验——哪里会有我对这目前所见的苹果个别一物的知觉。而没有这个别一物的知觉，我对此苹果也就不可能有超乎个别或特殊感知经验的认识或判断了。我们可以说，知觉乃是感觉经验的综合，而知识则是知觉经验的综合。经验的综合究竟是怎么回事呢？首先，我们应该肯认的是，经验的综合，和宇宙间其他一切事物一样，基本上乃是一种即活动即事件的权能运作——一种以意义的组合为具体内容的权能运作，也就是我们所谓的灵明行

^①我们在上一节里曾有“生生的场有乃是道体一心宜无不宜的价值体；即活动即事件的权能运作本来就是一实现价值的表现”一语。今以权能本身为“中立”，似有自相矛盾之处。但这里“中立”一词乃是相对于人为的价值判断而取义的，与前节从本体论的观点——专就道体为一宜体的观点——而引出的价值观念实在有基本的差别。

沟。灵明行沟和灵明之行其实是一事之两面，只不过前者乃是站在人的行有的立场来讲，而后者则是站在场有自身的立场来讲。以意义为具体内容的权能运作从人的行有的立场来讲就是意义的组合——为经验综合所需的意义组合；从场有自身的立场来讲就是意义的开显——意义世界对人的开显。但灵明行沟里的意义组合不正是灵明之行对人开显意义世界的媒介么？

意义的组合就是“识”，亦即是普通所谓的“观念”或“概念”的真实内容。识——观念或概念——是怎样来的呢？这是“观念论”必须解答的主要问题。在这里我们所采取的基本立场既不是（西方知识论中）理性主义的立场，也不是经验主义的立场。我们的立场既不同于康德的超越观念论，也和胡塞尔现象学的观点有别。我们所采取的乃是场有哲学行沟论的基本立场。我们以为识、观念或概念乃是场有权能运作的一种型态。识或观念乃是依缘着感觉而生的表象建构——利用表象为宜仪根据的意义建构，也就是我们所谓的“缘感生识”。但“识”与“念”是分不开的，而且是相生相续的。表象建构之所以可能乃是由于意识心知性的“悬解作用”。“悬解作用”就是知性在感知表象的基础上蹈空抽象的权能运作。内在于这悬解作用而为其创造性的原动力的就是知性的原始意志——建立有有之邦之知执（佛家所谓的“无明”）。这个原始意志在识或表象建构的过程中所表现的姿态就是上文所谓的“念”。隐伏在识或观念里的权力结构（价值判断）只不过是具体化的“念”罢了。所以主体性的“念”乃是认识或观念之所以“有得”（认得）或“有观”的根源。但这个“主体”不是意识主体——不是康德的或是胡塞尔的“超越自我”（transcendental ego），而是“权能主体”——跨越潜意识、意识和超意识三层次的“性相我”或“宜仪我”。这个“权能主体”或“性相我”最后分析起来乃是超越主客对立的，此乃因权能主体乃是一个场有的观念。“性相我”就是“场我”。场我是主也是客。观念中之“念”固然在场我之中，为观念所系或

指向的感知经验和表象建构又何尝不在场我之中——依场我之场而有——呢？

“知识”——日常生活的知识和科学知识——乃是场我或性相我表象建构的产物。表象建构所本的原动力来自知识的原始意志或知执的冲动；但表象建构所依赖的表象和观念范畴却不是直接从知性权能的原始冲动里引申出来的。为表象建构的基本与料的“表象”起于感觉经验里的自然行文，而为意义建构所需的观念和范畴却是由知性悬解力通过理念的权力结构和价值判断所构造出来的。这里“理念”指的当然就是问题心理性统觉的理念——亦即是理想、理智与理念三合结构中的理念。意识心在问题化之前是“无念”的。因为“念”或“意念”所系的权力结构正是意识心问题化所在的特征。既然无念，当然就不会有思了。“思”乃是随念而生的思量、思考或识见。意识心问题化之前是“无思无念”（应该说是无念无思）的，也就是说，“非理性”的。意识心的原始生命只是一自然之行文，它的具体内容就是纯粹的感觉绵延。

5.4

纯粹的感觉绵延： 感知的时空与数理的时空

纯粹的感觉绵延乃是一时空的连续体。不过我们必须立即指出，这里“时空”指的乃是具体的、感知的时空，而非在物理学上由知解作用建构而成的抽象的、系统化的数理时空。后者只是一个几何模型——一个纯理论、纯形式的观念架构。感知的时空可不是一个数理的抽象架构，一个观念的框框子，而是感知经验的普遍形式——一个由自然行文之节奏方所处表现之

具体形式。“具体”就是因体而具、而有的意思。“自然行文”就是自然行沟所成之文——由即活动即事件的生命权能、创造权能所自然表现之文理或文彩。为感知具体时空所因之“体”当然就是自然行沟的道体权能了。借用怀德海的术语来讲，道体权能之自然行沟乃是一无限“创进”（creative advance）的“扩延连续体”（extensive continuum）。“时空”正指此无限的创进历程在其扩延连续处所因体而具的普遍形式。这既具体亦普遍的“时空”有可以在感知经验里被直接知觉到的一面，也有不能被直接感知而只能藉知解作用间接探求的一面。前者就是感知的具体时空，后者就是数理的抽象时空。感知的时空和数理的时空的混淆不清乃是康德知识论中时空分析错误的根源。不过在非欧几理得几何出现之前，这个错误当是很难避免的了。

感知的时空起于感觉的绵延。这里“感知”和“感觉”两词的分别很重要。“感知”当然是感觉、知觉的意思。为什么我们在“感觉的绵延”一语里单言“感觉”，在“感知的时空”一语里却言“感知”呢？难道不可说“感觉的时空”吗？不可以的。“时空”不是一个纯粹感觉的经验。如上文所言，知觉乃是感觉的综合。纯粹的感觉绵延只是模糊一片的混沌意识，而时空的知觉则起于打破混沌的原始综合。意识心在纯粹的感觉绵延里是没有“时”和“空”之分的，所以我们不能说“感觉的时空”。“时”和“空”的分别意识乃是“混沌初开”以后的事。“混沌初开”就是知觉的开始，意识心的原始综合。盘古氏开天辟地的神话所象征的正是这原始综合起于原始混沌的意识发展的历程——亦即是感知的时空起于纯粹感觉绵延的历程。在这个熟知的神话里，开天辟地前的盘古（在鸡子中之盘古）代表意识心的原始混沌，天地开辟代表意识心的原始综合。天地分判，这是方所或空间意识的开始。天地分判的过程也是盘古氏“一日九变”的生长过程，这就是时序或时间意识的起源了。在柏拉图的宇宙创生说里作为宇宙创生的原始与料的 chaos（混沌）和作为万物

存有所在的 topos 或 chora (方所) 乃是两个不同却又极易混淆的观念。照我们讲法, 则 topos (或 chora) 的观念乃是从 chaos 一观念引申出来的。这两个观念的关系在其根源处就是意识心原始混沌和原始综合的关系。

5.5

原始混沌与原始综合: 超切向朗主体的行沟历程

——兼论盘古神话的哲学意义——

“综合”不单是合的意思, 而是分而又合的意思。意识心的原始综合也就是意识心最原始的分而又合。这个原始的分而又合的结果, 就其具体的普遍处而言就是感知的时空——从纯粹的感觉绵延里涌现的时序方所意识。这个在原始的综合里成立的感知时空也是最原始的知觉, 这个原始的知觉本身不是事物的知觉, 但却又离不开事物的知觉。就其可独立于特殊事物之知觉而言, 感知的时空就好象一个无形体、无边际的事物框子——一个意识的虚廓。这个感知的虚廓也就是《道德经》所谓的“众妙之门”, 亦即是在某一义下“惟恍惟惚”的“道”。《道德经》中“道”一观念有多层的意义。“有物混成, 先天地生”的“道”, 就其所反映的意识心态而言, 就是盘古神话中天地分判前在鸡子中的盘古, 亦即是意识心在纯粹感觉绵延里的原始混沌。惟恍惟惚的“道”已经不是原始的混沌而是由原始综合所成的“众妙之门”了。知觉中的一切事物(众妙)都在感知意识的时空的虚廓里出现和消逝, 所以以感知的时空为“众妙之门”。这感知的时空虚廓和被知觉的事物是若即若离的, 所以说是“恍兮惚兮, 其中有象; 惚兮恍兮, 其中有物。”但《道德经》

跟着说：“窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以阅众甫。”这段话里的“精”、“真”和“信”究竟何所指呢？“以阅众甫”又究竟有何含义呢？我们的意见是：“精”指的不是别的，就是道体权能的本质。在感知时空的虚廓或“众妙之门”中进出的一切被感知的事物都是道体权能行沟的表现。权能的行沟乃是一自诚的运作，所以说是“其精甚真”；权能的运作不是杂乱无章的，而是有规则的，有其自然规律的，所以说是“其中有信”。这个感知时空或众妙之门所本的原始综合乃是意识心最根源的主体性。这个最根源的意识主体可不是属于当下意识心的，而是内在于一切意识作用的“众始之始”或“众父之父”（“甫”，父也），所以说是“自今及古，其名不去，以阅（通脱，出也）众甫（父）”。但这个“以阅众甫”的意识的超切主体又是如何成就其原始综合的呢？

“意识的超切主体”——这当然不是传统西方哲学所有的观念。自从笛卡儿发现意识主体或意识我（cogito）以来，西方哲学家就有把意识心孤立起来看的倾向，甚至（如笛卡儿本人）把它视为一独立自存的实体。下至康德和当代的胡塞尔，实体的观念是除掉了，但意识心还是被赋与一独立自存的性格。不管在康德的超越分析里或是在胡塞尔的现象学里，意识心（自身）和意识物（在意识中呈现的现象或感知事物）都没有本质上的关联。对他们来说，我们的身体和我目前所见的苹果一样只是意识中之一物，同为意识心或主体“一视同仁”的对象。他们对意识分析得很仔细、很清楚；但他们把所有意识作用——如感觉、知觉、记忆、想象、判断等等——全视为意识主体的属性而与体无关。视觉意识与眼睛没有本质上的关系；听觉意识与耳朵没有本质上的关系；触觉意识和皮肤没有本质上的关系；……总而言之，一切意识和身体都没有本质上的关系——这是多么奇怪、多么难以理解的想法啊！

由于不能——或不愿——肯定意识作用和身体的本质关

联，近代西方哲学家就只能是“超越主体”的观念而不能有“超切主体”的观念。但把意识主体视为一超切主体——与道、形、器一体不可分的场有主体——却正是自《易经》以来中国哲学的老传统。中国哲学乃是一个“超切世家”的哲学传统，这和西方哲学“超越世家”的哲学传统实在是相去甚远的。

用超切哲学的观点来看，则意识心成就（感知）时空虚廓的原始综合乃是一超切的场有综合而不是一个（如康德和胡塞尔所主张的）超越的、先验的综合。完成这原始综合的超切主体其实不应该称为“意识主体”而应该称为“向朗主体”，因为它是一个从模糊的潜意识作用走向明朗的意识作用的权能运作历程。站在意识心发展的立场来讲，这就是一个从无对的婴孩意识发展成有对的大人意识的心路历程。“无对的婴孩意识”指的当然就是以纯粹的感觉绵延为具体内容的原始混沌，而“有对的大人意识”指的自然是那通过超切向朗主体的原始综合所成就的时空宇宙了。大人意识基本上就是有对意识；感知虚廓中时和空之相对乃是最原始的相对——亦即是大人意识的开始。康德和胡塞尔的意识论都是“大人意识论”。以大人意识来概括一切意识，来探讨意识的本质，应该吗？

道家哲学所主张的正是大人意识向婴孩意识的回归。“由今及古，以阅众甫（以生众父）”一句中之“古”也就是“盘古”名字中之“古”，指的都是原始混沌的婴孩意识；“由今及古”之“今”自然就是当下的大人意识了。超切向朗主体（“以阅众甫”之“众父之父”）的原始综合乃是一“由古及今”的心路历程；如是，大人意识的“由今及古”——向婴孩意识的回归——也就是原始综合之“反”。“反者，道之动”。《道德经》这句话指的原是这“由今及古”的“反”。

所有开天辟地的神话都是大人意识“由今及古”回归思想的产物。“由古及今”是意识的向朗，“由今及古”则是意识的“返朴”。“朴”就是婴孩意识的原始混沌，纯粹的、无对的感觉绵

延。返朴或回归思想之所以可能乃因“向朗”原是一个由潜意识发展为朗意识——明朗的意识——的过程。潜意识并不是意识之无有，而实是模糊不清的意识。当原始混沌的婴孩意识通过原始的时空综合发展为大人意识后，向朗主体诚仪隐机的生命历程仍以不朽待用的客身潜存在大人意识的生命里而为逝去的纯朴意识心态的痕迹，这就是回归思想记忆所赖的原始与料了。回归思想，换句话说，就是让向朗主体在大人意识里重现的思想。所有开天辟地的神话都是潜意识向朗历程的回忆。盘古氏的开天辟地其实就是向朗主体的开天辟地。所谓“盘古”其实就是向朗发展的意识心自身。但“意识心自身”乃是一容易令人误解的语词，因为它能使人不知不觉地走到独立实体的观念上去。不错，“盘古”就是那向朗发展的意识心——但也是那为意识生发所赖的根身。“盘古”——向朗主体——是心也是身。说得准确一点，它乃是一个即身即心的主体——以身心之相超切处为主体性的超切主体。这个“身”就是神话里“一日九变”和“日长一丈”的盘古。盘古的神话故事据《艺文类聚》所引的《三五历纪》是这样记载的：

天地浑沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。

数起于一，立于三，成于五，盛于七，处于九，故天去地九万里。

“天地浑沌如鸡子”——如上所述，这句话指的乃是以纯粹感觉绵延为具体内容的混沌意识状态。精神生命的第一件大事就是根身在原始意识混沌中的突显——这突显的根身就是“盘古生其中”一语里的“盘古”了。原始的意识混沌是无对的，因此也是无我的；但包裹着盘古根身在其中的意识鸡子——即已

经意识到根身的意识——却是有我（根身）的了。不过虽然“有我”，即仍然是“无对”的；因为在混沌初开的“我”乃是一个为意识作用全部认同的我。事实上，“无对而有我”正是精神生命在潜意识层次里的特征。这个“我”乃是一个即心即身的我，所以我们可以称之为“心身我”——意识与根身等同的“我”。这个“心身我”就是为曼陀罗图形中心点所表征的自我，亦即是“开天辟地”的盘古。心身我乃是精神生命的核心。精神生命乃是即心即身，即意识即肉体的生命。不过，在精神生命的初期，意识心灵的发展乃是完全为根身的自然生命所控制的。心身我“开天辟地”（从混沌无对的潜意识发展而为明析有对的朗意识）的基本凭藉就是根身自然生长的“顶天立地”。朗意识的出现乃是根身站起来以后的事。这个站起来的根身就是神话中“神于天，圣于地”的盘古了。“神于天，圣于地”就是“伸于天，通于地”。这不是站起来的形躯——“大”字的原义——最简朴的写照么？

朗意识乃是大人意识的开始。不过这里所谓的“大人”不是普通所谓的（与小孩相对的）大人。“大人”中的“大”字取其原意——“大人”就是能站起直立走路的人。大人意识并不是小孩长大成人以后的意识。当婴孩在学习站起来走路的时候，大人意识就已经开始了。不过，为着避免混淆起见，让我们以后称这原始的大人意识为“准大人意识”吧。神话中盘古“一日九变”所指的正是形躯在自然生长中求“神于天、圣于地”——亦即顶于天、立于地——的努力过程。“一日九变”中之“九”不是数目之“九”。“九”，据《说文》，乃“阳之变也，象其屈曲究尽之形。”“阳”就是能自我伸直而“神于天”——“阳清为天”——的形躯。“屈曲究尽”就是形躯自直的终极状态。换句话说，“九”字的终极义就是直而不能直的身体，这就是《易经》以“九”字代表“老阳”的意思了。“一日九变”当解释为一日里屈曲究尽地变。这句话乃是引文结尾“数起于一，立于三，成于五，盛于

七，处于九”一语之省，指的乃是形躯直立长大的过程。屈曲究尽终极“九”的形躯就是与天地连成一直线的形躯，所以说是“故天去地九万里”。①在易学的传统里——在中国的文化思想史里——“数”的观念原是与数目的观念无关。“数”原是“依身起念”的原始观念。“数”和“易”不可分，因为“易”原指生长变化的形躯，而“数”就是“易”道变化的基本形式或状态。上引文中的“一”、“三”、“五”、“七”、“九”都不是数目字。“一”就是形躯本身，“三”就是刚站起来的形躯，所以就是“立于三”。“五”和“七”字在甲骨文的写法分别为“×”与“十”，都是直立形躯的象形。“五”者，据《说文》，“阴阳在天地间交午也”。因此。“五”就是正午的形躯，与天地连成一直线的形躯，亦即是站稳的形躯。稳立地上的形躯才能在正午与太阳（天）成一直线，所以说是“成于五”。稳立的形躯乃是准大人生命的真正开始。所以“五”就是“吾”。“吾”就是成为准大人的我呀！

那么“七”又是什么呢？《说文》解释为：“阳之正也。”“七”字甲骨金文皆作“十”。这不是“九”以后的“十”字，“十”字古文皆作“Ⅰ”。不过“十”与“Ⅰ”和“×”一样同为直立形躯之象形是毫无疑问的。不过“十”形所象征的已经不是站稳的身体，而是“十字撑开”为方所空间意识所本的座标身。②通过座标身发用的我已经不是无对的心身我，而是在主客对立的意义世界中委曲承义的道身。有了道身我的确立才有精神生命的蓬勃发展，所以说是“盛于七”。不过十字撑开之后人的意义和人的命运也就基本上被决定了，人之所以为人乃是十字撑开（站立起来）以后的事，所以说是“处于九”。“九”字一方面指向形躯生

① “九”既不是数目字，则“九万”一词中之“万”自然也不能作一万解。“九万里”乃是神话语言中惯见的夸张语法，隐喻直立形躯顶天立地之“崇高”。

② 人站立起来后，不必平伸两手，就已经“十字撑开”了。

长直立的过程，另一方面则代表这生长过程的极限。我们可以说：“九者，大之极也。”大之极就是“太极”。成于五、处于九的根身就是“太极”——为我们“开天辟地”的“九五之尊”，也就是“王”（天地人一贯为“王”）字的泰古原义了。

“九五之尊”的“王”，换句话说，就是神圣化了的根身、座标身。这个神圣化了的形躯就是“十”。中文的“十”和罗马数目字中的“×”（和中文之“×=五”相似）原来都不是数目字。“十”和“×”原来指的乃是“神圣地”处于“上天下地”之中的人身。这就是为什么毕达哥拉斯和他的门徒以“十”为“完满之数字”（perfect number）了。^①

在“一”与“十”两数之间，“三”、“五”、“七”、“九”为阳数，“二”、“四”、“六”、“八”为“阴数”——这是易学传统的一贯说法。“三”、“五”、“七”、“九”本来都不是数目字，“二”、“四”、“六”、“八”当然也不是数目字。阴阳的观念原是从根身生长变

① 印顺法师也以为“十”在古代并不是数目字，而是神灵的代表。在甲骨文中“龙”、“凤”等字所从的𠂔、𠂔、干都表示神灵的下降。在民间（连官府），如契约等需要画押，就写这个“十”字。又卜辞中的“王”字，起初都写成亼或类似的样子，后来又上面加上一画，成为𠂔。印顺以为这是“将（地上）向上的神，结合（天上）向下的神，是干、𠂔的结合，也就完满的表示了王的意义。”此即后来“天人合一”思想的根源。见印顺法师著，《中国古代民族神话与文化之研究》（台北：华冈出版有限公司，1975），第385—387页。权案：这个解释不只有趣，而且也间接证明了对易数起源的看法。很明显的，在“十”字代表天地神灵之前，它代表的正是神圣化了的根、座标身。根、座标身的神圣义乃是一切神圣意义之本。其实在语言和神话里，由根、座标身引申出来的意符或象征符真可说是俯拾皆是。譬如作为佛家和许多其他民族（如古代印度、波斯、希腊、日本及印第安人）信仰的神秘象征的“卐”（swastika）或“卐”（德国法西斯纳粹党的党徽）就是“十”的变形。swastika源自梵文 svastika，乃是福德、吉祥（well-being）的意思。此字中所含之语根 asti（being 存有、是），据我们的看法，应该也是以根身之性相为其（泰古）原义的。

化（易道变化）的过程引申出来的。易数分阴分阳，可见易学中“数”的观念原是为分析根身生长变化而有的观念。^①“阳”为直，“阴”为曲；阳数与阴数的关系乃是易道变化中直曲权能的关系。有曲必有分。为什么“分”字从八从刀呢？根据高鸿缙的解释，“分”字本来写作“八”，后世借为八九之八，乃加“刀”为音符还其本原。^②“八”字甲骨金文均象左右分背之形，正是依直立的形躯而起念创造的指事字。可见“八”原是“九”相对的观念。“九”象形躯屈曲究尽之形。“屈曲究尽”以成直为目的、为极，故“九”从形躯之直取义。所以是阳数。“八”象形躯左右分背之形。“左右分背”乃是依座标身为中心而分别的现象。由是一切由依根身之座标作用而起的分别都是“八”——包括形躯在活动操作时自曲自折所成的分别，一部分肢体与另一部分肢体的分别。“八”指曲分的活动，也指由此曲分活动所分判的两两相对的现象——如左右、前后、上下等等。这两两相对的现象就是“二”字的含义。“二”字两画相叠，它的泰古原义当为上与下之相对，亦即天与地之相对。那么“四”和“六”又是什么意思呢？很明显的，“四”就是四方，原初指的不是东南西北四个方位，而是前后左右四个方向。泰古人的空间观念，和初站起来的婴孩的朴素经验一样，乃是由前后、上下、左右六个基本方向形成的。这六个方向所开扩的空间就是“六合”。这个词语原指感知的空间，后来就发展为宇宙的观念了。上下四方之谓

① 近年来在中国大陆出土的数字卦，专家推断乃是《周易》阴阳卦画的前身。数字卦乃是由奇数和偶数组成的图形画。《周易》中的阴阳符号（—，--）可能是从奇偶数发展而来的。但奇偶的前身又是什么呢？我们的看法是，不管奇偶数字是含阴阳符号的前身，这两类符仪最初乃是同源的，都是从（根身的）直曲观念演变而来的。关于数字卦读者可参阅由唐明邦等合编的《周易纵横录》（湖北人民出版社，1986年11月）中张政烺和徐锡台所写的两篇文章。

② 高鸿缙著：《中国字例》（台北：三民书局，1964），第419页。

“字”。古往今来之谓“宙”。可见“六合”正是宇宙中之“字”。“六”字从入从八。“入”就是进入或住入，它所指向的乃是对空间最基本的体验。婴孩学习站起来直立走路的历程也是一个“进入六合”的历程。“进入六合”乃是曲分活动的结果，故“六”字从“八”（曲分活动）。易学以活动（权能运作）的过程为“少”，以活动的结果为“老”；故“八”为“少阴”，“六”为“老阴”。又进入六合的空间体验必待人站稳以后始为明确，这样“六”居“五”（站稳的形躯）后当是自然可解的了。

总括来讲，易数的泰古原义正在感知时空的原始综合与超切上。感知的“时”与感知的“空”的可分而又密切关联——这是意识心从潜意识踏进朗意识的当下所体验的基本心态。向朗主体的原始综合乃是“人”的开始，准大人意识的开始，也是意识世界的开始。这个“众父之父”、“众始之始”在中国神话传说和经籍记载里我们都可以找到非常有力的明证。

5.6

无间意识与有间意识： 它即我与自别我

根深从原始混沌（模糊一片的纯粹感觉绵延）中的突显乃是人生的第一件大事，因为这是朗意识的开始，亦即是意义世界的开始。这当然是从意识心的立场来讲的。若从根身的立场来讲，则生命早就开始了——在卵子受精的刹那就已经开始了。根身在意识心中之朗现乃是潜明意识（一般称为“潜意识”）与显明意识——我们称之为“朗意识”——之分水岭。“潜明”与“显明”相对。所有意识原都是虚灵明觉心的产物，都以“能明”为其本质；“无明”就不是“心”，就不是意识了。不过，

意识心可以是“有对”的，也可以是“无对”的。我们以有对的意识心为“显明”，以无对的意识心为“潜明”。为什么称它为“潜”呢？因为在意识生命的发展过程中，当有对的朗意识出现之后，原来无对的虚明意识也就隐伏在这有对意识的下面而在晦明中起用。不过，我们必须立即指出，我们这里所谓的“有对”与“无对”中之“对”乃是“对立”之“对”而不是“对象”之“对”。所有意识都是有对象的。此乃根于为意识本质之指向性。但有对象不一定有对立。意识对象之所以成为对立乃是意识心感异成隔或感同成独的结果。这两种心态都是从意识作用之自别倾向而生发的。当意识心不能或不愿认同于其意识对象时，意识对象就立即与意识心成为对立于了。

潜明意识，我们在前一节已经指出来了，乃是“无对而有我”的意识。这个“我”就是根身，朗现的根身——混沌初开的盘古。这个“我”，站在意识生命发展的立场来讲，乃是最原始的“我”，朗现的根身——为意识作用意识到（最初只是模糊地感觉到）的根身——乃是意识心最原始、最特殊的对象。在婴孩的潜明意识里，这个为意识心的终生伴侣的“它”竟是完全为意识作用所认同了。此乃因意识心在婴孩的生命里乃是虚柔纯朴的——是“无我”的。意识心不以自己为“我”而以“它”（被认同的根身）为“我”。我们所谓的“无对而有我”中之“我”就是这个“它即我”、“客体我”或“根身我”。“客体我”乃是与“主体我”相对而言的。在婴孩的潜明意识里只有“客体我”而无“主体我”。“主体我”生于意识心的自别作用，故亦可称为“意识我”或“自别我”。主体我、意识我或自别我乃是意识心由潜明意识发展为朗意识以后才出现的。所以，若在“无主体我”一义上说，则婴孩的潜明意识自亦可以说是“无对亦无我”。

其实，严格的来讲，真正的“我”既不是客体我（根身我，它即我）也不是主体我（意识我，自别我），而是为由二者之超切关系所构成的“心身我”，亦即是我们在上一节所谓的

“（超切）向朗主体”。不过，向朗主体乃是一个场有的观念，而不是一个实体的观念。作为“真我”的心身我不仅超越心与身的对立，亦同时超越一切物我、人我或主与客的对立。说得明确一点，真我或心身我乃是一个即心即身、即行有即场有的权能主体——一个在物我、人我或主客之超切圆融处立极的法体。这也就是我们在上节所谓的“场我”或“性相我”的精义了。哲学思想在其根源处乃本于曼陀罗智的自觉，而曼陀罗智自觉的具体表现正在性相我之自觉啊！

在意识生命发展的初期，作为婴孩意识的基本内容的潜明意识乃是一个“无间”的意识。“无间”就是没有差距和隔离——以后称简“限隔”——的意思。意识心既完全以“它”为我——完全认同于根身（不把根身推出去而与之对立）。又哪里还有限隔可言呢？无间意识不正是婴孩意识的特征吗？

从无间的潜明意识发展而为有间的朗意识，此乃婴孩生命向孩童生命演变的基本过程。孩童生命的开始也就是准大人生命的开始。准大人的生命乃是根身“立于三”以后的生命。“立于三”（见前节）一语中之“三”亦即是《道德》第四十二章“道生一、一生二，二生三，三生万物”一句中之“三”。这句千古名言究竟讲的是什么呢？两千年来，真是众说纷纭，莫衷一是。它是宇宙论的语言吗？它不是宇宙论的语言吗？牟宗三先生以为它不是宇宙论的语言，而是心性境界的语言。这实在是很了不起的大发明。但心性境界的语言难道就一定和宇宙论的语言不相容吗？难道就不可能有宇宙论的含义吗？在中国的传统哲学思想里，心性与宇宙永远是打成一片的。心性境界与场有宇宙之超切圆融正是中国形上思维的特色。当然，在此一义下之“宇宙论”与在西方超离哲学传统下的“宇宙论”乃是两个很不相同的观念。它们的分别究竟在哪里呢？这个问题我们留在后面讨论吧。

道生一：原始混沌 与核心现象——超切现 象学藉场有辩证法的建立

“道生一，一生二，二生三，三生万物。”在某一义上来说，这句千古名言的真义可是最明显不过的了。假如我们拿这句话来和在《三五历记》中记载盘古开天辟地那段文字对比而观，就不难找出了解这句话的重要线索。我们只要仔细地分析一下，就不难发觉到《道德经》这句话简直就是前节所引《三五历记》最后一段论易数文字的缩影。易数，我们已经说过了，并不是我们一般所谓“数”的观念，而是描述根身生长变化的情状的观念。根身的生长变化，在泰古的哲学语言里就是“易”；而根身生长变化的情状或宜权仪能——“易”的性相——就是“数”。所以，易学中之“数学”也就是根身生长变化的性相学——或简称“根身性相学”。如是，《道德经》那句千古名言也就是根身性相学的语言。但在易学的传统里，根身的生长变化不只是根身之事，也是意识心性之事、宇宙场有之事。换句话说，根身性相学不只包括心性论，也包括存有论、宇宙论。这样看来，《道德经》那句话可真是不够“意简言深”的了。

“道生一”，一般的古注，都解作道生于一。但这样的解释明显地破坏了《道德经》这句话“X 生 Y”的一贯语法。传统的注者由于缺乏对泰古哲学语言的认识，所以对这句千古名言的真义始终得不着要领。不知道“道”和“一”的泰古原义又怎能对“道生一”这句话有一个正确的了解呢？

那么，这句话里的“道”是什么呢？“一”又是什么呢？如上所言，我们只要拿《道德经》里这句话和其它有关“道”与“一”的言说与《三五历记》中记载盘古开天辟地那段文字对比来

看，就不难找出开启这句千古名言的奥义的锁钥了。“一”是什么？我们在前一节已经明确的指出来了。在泰古语言的根身性相学里，“一”指的就是我们的根身——朝直生长变化的形躯。换句话说，《道德经》这句话中的“一”也就是开天辟地神话中的盘古。“一”的原义确定了，“道”的原义在对比之下也就呼之欲出了。在神话中，盘古生于天地分判前的原始混沌，这不正是《道德经》中“有物混成。先天地生”的“道”么？在泰古哲学语言里，《道德经》中的“道生一”这句话和《三五历记》中首句“天地混沌如鸡子，盘古生其中”乃是完全同其意指的。“道”为“万物之母”或“天下母”。这里“母”的含义相当于神话中孕育着盘古的混沌“鸡子”的含义。又“道”之为物是“绳绳不可名”的，是“寂兮寥兮”、“惟恍惟惚”的，这不正是神话里“混沌”的写照么？

神话中天地分判前的“混沌”与《道德经》里“有物混成，先天地生”的“道”指的都是人类最原始的场有经验——原始时空综合前模糊一片的纯粹感觉绵延。这最原始的无分无对的经验是无法用分别意识产生后所惯用的二分语言来描述的。它完全不是一般所谓“物”的经验，故《道德经》以“道”为“绳绳不可名，复归于无物。”既然非一“物”，当然就不可能把它视为一“物”的存在，把它作为“物”一般来名状。所以《道德经》只能以“湛兮似或存”或“绵绵若存”来形容它，只能暧昧地说它是一种“无状之状，无象之象”的“恍惚”状态。但这种浑沌暧昧的意识可不是一幻境，因为内在此原始的感觉经验里乃是一个“有象”、“有物”、“有精”、“有真”、“有信”（二十一章）的真实具体内容。这混沌意识中的真实具体内容究竟是什么呢？这个问题我们在前一节已经答复过了。它就是道体权能通过渐朗根身朝直生长变化的运作。渐朗根身“开天辟地”之后，这个为“万物之母”的原始混沌也就一去不复返了。这岂不就是《道德经》所谓“道失而后德”的意思么？

“德”者，得也。在“道失而后德”这一句话里，“德”指万物各自的本性，亦即是“物”所得于“道”者。故“物”之出现，乃是“天地分判”以后之事；而“天地分判”却是根身朝直生长所成就的原始大业。所以分判前的原始混沌——先天地生的“道”——乃是“天地之始”；天地剖判才是“万物之母”。希腊神话中（如希西奥特《神统记》中首出于天地）的 Chaos、希伯来圣经〈创世纪〉中的 tohu va-vohu（上帝创造万物所资的“无”）和盘古神话中的“混沌”所象征的都是这未分判前的原始意识状态。应该立即指出来的是，作为人类场有经验起点的原始混沌意识可不单是一心理学的观念，而实是一兼具本体、宇宙论和存有论意义的“现象学”观念。这里所谓“现象”指的乃是在经验、意识之流中的显现的性相。在场有哲学里，一切显现的性相——在经验意识之流中朗化的宜仪——都是依人类灵明行沟而有的性相。而在人类灵明行沟的场有经验里，道（相对于根身的场有自身）、形、器乃是本质上一体相连的。此三者在生生权能深广的场有中所铺陈的“超切场面”乃是灵明之行或意义世界开显的基本架构。由根身与道身间的超切循环所构成的太极内轨（见本章第一节）正是这基本架构的中心环节啊。

由于在经验、意识之流中所显现的性相都包括在道体权能深广的超切场面里，一切现象都是超切的现象。“现象学”就是以场有的“超切现象”为探讨对象的学问。不过，这种“超切现象学”既不同于黑格尔的“精神现象学”（phenomenology of spirit）。亦与胡塞尔的“超越现象学”（transcendental phenomenology）回异其趣。从场有哲学的观点来说，黑氏与胡氏的现象学都是无具、无根的。这里“无具”中的“具”就是“具体”一词中之“具”。“无具”就是缺乏具体性。一切“具体性”本于道、形、器间的超切关系。说得明确一点，一物或一观念的“具体性”就是它在生生权能所铺陈的深广超切里所具备的“德性”。这正是在中国哲学语言里“德性”一词的泰古原义。“无

根”中的“根”指的又是什么呢？不是别的，正是为传统西方哲学家所不屑一顾的“根身”——中介于“道”与“器”之间的形躯，具体德性的核心所在。但在黑、胡二氏的现象学里占人类场有经验核心地位的可不是我们这具诚曲能明的根身而是绝对化了的意识作用——黑氏所谓的“绝对精神”（absolute spirit）和胡氏所谓的“超越我”（transcendentalego）。凡是以孤立意识心为本的哲学都无可避免地走上“无具、无根”的虚浮之路（无具故虚，无根故浮）。黑胡二氏的现象学不过是“虚浮”哲学中之表表者罢了。

在场有哲学的超切现象学里，绝对化的意识心将为“超切向朗主体”一观念所取代。超切向朗主体不是一孤立的意识之流，而是以生生权能所铺陈的深广超切场面为具体内容的“场我”或“权能我”。“场我”基本上乃是一个权能运作与场有综合的观念。“场有综合”就是超切德性的综合，而超切德性的综合则基本上是生生权能在人类灵明行沟的场有中势用符用的综合。“势用”乃是权能在形、光、力混仪的特殊场有处境中宜仪相即所蕴含的德性，而“符用”则是权能通过符仪的象征作用所蕴含的德性。我们可以说，“势用”代表权能运作诚仪隐机、自然成化的一面，“符用”则代表权能运作表象建构、意义开显的一面。由是权能的场有综合乃是一个表象建构与诚仪隐机的综合，一个自然成化与意义开显的综合。权能运作乃是场有综合之“体”，场有综合乃权能运作之“用”。这就是超切现象学所涵摄的“体用论”了。

混仪势用的自然成化与符仪符用的意义开显——此二者不过是生生权能一体之两面。我们可以说，道体权能通过人类灵明行沟的运作乃是一以混仪势用为“经”，符仪符用为“纬”的创进历程。为人类历史文化与精神生命所铺陈的超切场面正是以势用之“经”与符用之“纬”所编织而成的“势符业蕴”为其具体内容的。意识心并不是一孤立的实体，而是中介于道、形、器之

间而为场有综合所依的虚灵作用。假如意识心也可以说是“体”的话，那么我们不妨说它乃是“超切现象”和“权能综合”的“媒体”——“辩证的媒体”。“辩证法”乃是研讨综合问题的学问。在场有哲学里，一切综合，如上所言，乃是超切德性的综合——我们所谓的“场有综合”。故“场有辩证法”也就是场有哲学的方法论。说得清楚一点，场有辩证法乃是我们通过意识的媒介作用而探究“权能之道”——超切综合之道——所依赖的方法。从哲学的立场来看，这就是最高和最具涵盖性的理性道术了。

假如“主体性”一词只限于孤立化、绝对化意识作用的话，那么场有哲学当然是一“非主体性”的哲学。场有辩证法——场有哲学的方法论——正是以破除“主体性”孤绝意识（主体性）——为能事的方法论。不过，这难道是“主体性”唯一的定义么？难道我们不可以建构一个新的——一个更能如实地反映人类场有经验的——主体性或主体观念么？当然可以。我们所谓的“超切向朗主体”正是一从我们的基本场有经验导引出来的新主体观念。此“超切主体”中之“主”不是笛卡儿的 *cogito* “思维我”（孤立意识心）或任何由此观念引生出来的种种寡头意识主体观念（包括黑格尔的绝对精神和胡塞尔的超越我），而是在生生权能的超切场面中“长大”的场我、权能我。意识我只是这场我、权能我的一小部分罢了。那么，此“超切主体”中之“体”又是什么呢？它指的乃是道体权能场有综合的全体大用——包括整个自然成化的势用宇宙与灵明建构的意义世界。换句话说，真实的“主体”乃是一“化裁主体”，以场有之整体宜仅为化裁对象的权能主体。必如是观，我们才能对场有经验的本质有相契的体悟。

超切现象学——让我们来作一个总结吧——乃是依权能体用论与场有辩证法建立起来的学问。它所探讨的对象乃是超切向朗主体或权能我在场有中灵明行沟的创进历程，一个以权能

之势用符用为经纬的辩证、综合历程。这个历程的起点就是以纯粹感觉绵延为场有经验内容的原始混沌；而超脱这原始混沌的则是核心性相“根身的生长变化”的突显与道形器超切场面的确立。核心性相——也可称为“核心现象”——从混沌意识的出现亦即是人的素朴自我形象的出现。这素朴的自我形象乃是道身或形上承义体得以挺立的原始基础。而另一方面，超切场面的铺陈则是道身形上姿态与意义世界开显的张本。人之所以为人之德性——“人性”——乃是通过人的精神生命表达出来的。但人的精神生命究竟是什么时候开始的呢？我们的答复是：它是在人的自我形象出现之后才开始的。故核心性相的突显——根身从原始混沌意识中的超脱——乃是“人性生命”的开始。从人类场有经验发展的立场来看，也就是“历史”——场有历史——的开始。这个以人性生命的造端为起点的历史观点我们就简称之为“人性史观”吧。由上所述，我们应当了解人性史观与超切现象学乃是密切不可分的，抑且是同其具体内容的。此乃因为它们都是以超切主体的灵明行沟历程为其共同探讨的对象。所不同者，人性史观注重人性在灵明行沟历程中的卓立，而超切现象学则包括场有自身灵明之行的观点。但场有自身的灵明之行与人性在人类灵明行沟中的卓立在某一义上来说乃是一事“权能运作”之两面。此二者之间的超切关系正是场有哲学所要研究的中心课题。现在让我们回到《道德经》泰古哲学语言的层次里来对此课题作进一步的疏解吧！

人类最原始的场有经验乃是模糊一片的纯粹感觉绵延——《道德经》所谓的“无名之朴”。这里“无名”之“名”指的乃是分别意识出现后所赖以分判定位的分析语言。说它是“无名之朴”只是说不能用分别意识的分析语言来解释它、名状它罢了，并不是说它不可能有任何称谓，否则《道德经》作者也就不会“字之曰道”，又“强为之名曰大”了。其实，《道德经》不只称谓它，也用一种暧昧的语言（“无物之物”、“无象之象”、“惟恍惟

惚”等)来描述它。以“它”——《道德经》字之曰“道”、名之曰“大”的“它”——为超越一切言说乃是一个很大的误解。

我们现在要问的是：为什么《道德经》以“道”和“大”来名“它”呢？这两个字是否只是任意规定的符号 (arbitrary signs) 呢？不是的。我们认为《道德经》的作者选择“道”和“大”这两个字来名“它”，来称谓人类场有经验的原始混沌，并不是随意的、毫无理由或根据的。“大”的原义——我们已重复过多次了——乃是直立的形躯。“道”字从辵、从首，其原义(以后当有详述)当为会直立走路、会说话、会思想的人。换句话说，“道”、“大”和“一”这三个字在泰古语言里基本上是同义的——都是直指根身的名词。如此说来，“道生一”这句话岂不就等于“道生道”或“一生一”了么？这怎么可能呢？究意应该作何解释呢？

原始混沌的“它”是无法名状、不可致诘的。《道德经》的作者对这意识生命的起点以“道”和“大”来称谓它可说是非常自然、非常合理的。根身和意识的关系乃是一相即相离的超切关系。从根身的立场来看，意识作用的“动而愈出”乃是人类依身起念、依念作茧的产物，因此我们可以说意识起于根身。但另一方面，根身的自觉——道身所本的素朴自我形象——却是意识心所对的核心现象或对象。而这个核心现象乃是从原始的混沌意识突显出来的。故从意识经验的立场来讲，根身(根身的自觉形象)可说是起于意识。《道德经》“道生一”这句话乃是依后者的观点而立论的。“道”本来指的乃是出现于意识的形躯，现在用来称谓它所从出的原始混沌意识。这显然是“以果名因”或“以子名父(或母)”——以“后项”(consequent)名“前项”(antecedent)——的手法。“道”和“一”本来在意义上是同一层次的词语，在“道生一”这句话里已经是属于不同层次的语言了。用超切现象学的观点来讲，“道”——原始混沌——乃是一切法、一切现象(天地万物)所从出(突显于意识心)的真

因，而“一”则是天地万物得以开显的核心现象（根身的生长变化）。故“道”乃是一比“一”更具涵盖性的观念。“一”是“道”的核心；离开了“一”，“道”也就不成其为“道”。故《庄子书》云：“道通为一。”“一”，作为“道”的中心，也就是庄子思想中“道枢”的原意。但“道枢”本来是一重复语：“道”就是“枢”，“枢”就是“道”——同指会直立走路、会说话、会思想的形躯（枢）。这具诚曲能明能言的形躯乃是天地万物、意义世界得以开显的枢纽（枢）。故在文明人的哲学思想里，“道”的观念也就被形上化而成为“道枢”的观念。这样一来“道”与“一”这两个词语的含义也就混同了。

但在《道德经》哲学的泰古语言里，“道”和“一”显然是两个不同层次的概念。我们在上一节开始就已经指出来，“一”相当于开天辟地神话中的盘古，而“道”则等于天地未分判前“盘古生其中”的混沌鸡子。盘古就是这混沌鸡子的核心——“一”与“道”的关系在神话语言里不是已经很明确地表达出来了吗？在中国的泰古语言里，直指“核心现象”（根身性相）含义的词语实在很多：“道”、“大”、“一”、“始”、“元”、“本”、“太极”、“太一”等不过是较显著的例子罢了。而中国神话里象征地曲诠核心现象的更是比比皆是。譬如，杜而未先生所发现的月亮神话我们以为基本上乃是根身性相的象征语言。总而言之，中国文明思想中的泰古语言都是直诠或曲诠根身性相的核心语言。这一点我们在下文将详细讨论。

除了“道”和“大”之外，《道德经》也借用“始”字来称谓场有经验和意识生命的原始混沌。故《道德经》首段“无名，万物之始；有名，万物之母”中“始”与“母”是不同义的（由于缺乏对泰古哲学原言的认识，传统的注者和《道德经》的西文译家自然无法了解这个分别的真正含义）。“始”就是“道”或“大”，亦即是“无名之朴”，相当于盘古神话中的混沌鸡子。而“母”是什么？它当然就是生于“道”的“一”，亦即是天地分判后的“分

裂鸡子”了。原始混沌打破了，天地万物开显了，分别意识的分析语言也就用得着了——所以说是“有名，万物之母。”这句话的句读不是很明显的么？

不过，《道德经》这句话的另一种读法——“无，名万物之始；有，名万物之母”也是讲得通的。“无”就是无有，乃是相对于“有”而取义的。“有”就是天地分判以后的形色宇宙和意义世界，由名位分判与权力结构所决定的“有有之邦”。“无有”中的“无”不是绝对的“无”，一无所有的“无”。“无有”中所“无”（作动词解）的“有”只是“有有之邦”之“有”。“无有”其实也是“有”，不是形色宇宙与意义世界的“有”而是生生之流与无名之朴的“始有”或（借佛家名词来说）“妙有”。生生权能自身是无间无碍、自然成化的。这“无间无碍，自然成化”的无上德性正是“妙有”之所以为“妙”的所在——故“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。”“常无”就是以“常”为“无”或从“无”处观“常”的意思。从“无”处观“常”——离开了为名位语言与权力结构所支配的“有有之邦”——才能看到常道无间无碍、自然成化之“妙”。但常道不仅具“无”的一面，也具“有”的一面。“常有”就是以“常”为“有”或从“有”处观“常”。“常有”中之“有”实在有两层意思：一指由形色宇宙与意义世界所构成的有有之邦，另一则指为此有有之邦的本元的生生常道，亦即是“天地万物生于有，有生于无”中之“有”和“有，名天下之母”中之“有”。“常有，欲以观其微”——这句话中的“微”字究竟是什么意思呢？我们可以说“微”就是“常道”之所以为“天下母”的德性和关键所在。“微”本义为“循”，乃顺次巡行之意，故从彳。顺次巡行乃是一种不断超越界限、不断迈向边际的行动，故由此引申而有边际与界限的意思。又以“微”音皎，从白（光景）放（放射）

会意，作“光景流”解，乃白光四射之意。^①顺次巡行则足迹遍及四方如光景流之充塞整个空间。这正是暗示经验意识的象征语言。《道德经》的作者用这个字来表达“无”与“有”——“妙有”与“限有”，生生之流与有有之邦——之间的超切关系实在是最巧妙不过了。

让我们更简明地重复一次吧。《道德经》中所谓的“有”乃是一个中介于“无”与“有有之邦”间的一个观念。中介于常道之“无”与常道所开出的有有之邦间的是什么呢？当然就是我们所谓的场有自身了。“无，名天地之始；有，名万物之母。”“天地万物生于有，有生于无”——把这两句话合起来看，“无”、“有”与“天地万物”显然是三个很不相同的观念。“无”、“无有”、“无名”、“无名之朴”、“无极”、“天下之始”——这是体常道之“无”的语言。“有”、“有名”、“玄牝”、“天下母”、“万物之母”——这是体常道之“有”的语言。我们称前者为“道始”的语言，后者为“道本”的语言。这两种语言若分别不清楚我们就很难对《道德经》的形上智慧有深切的体悟了。

无与有——道始与道本——乃是常道或生生权能一体之两面——所谓“此二者同出而异门”。“异门”就是“常无”与“常有”——“无入”与“有入”两个体道的门径。从“无”处入常道（常无），我们可以体验得到的乃是道体“无间无碍，自然成化”之“妙”；从“有”处入常道（常有），我们所体悟得到的却是道体“无遍无颇，诚仪隐机”之“微”。不过“无入”也好，“有入”也好，常道权能一样难以名状、不可致诘的。无间无碍、自然成化的“道始”固然是玄妙莫测不可思议，无遍无颇、诚仪隐机的“道本”又何尝不也是神秘莫测、难以言诠呢？故《道德经》只好“同谓之玄；玄之又玄，众妙之门”了。

^① 关于“微”字的训诂，可参阅高树藩编纂《正中形音义综合大字典》（台北：正中书局，1984），第452页。

不过，常道无与常有——道始和道本——两面固然同是玄奥莫测、不可思议，其“不可道”处还是有分别的。我们可以说，常道之“有”或“道本”的一面乃是“玄秘”或“神秘”的，而常道之“无”或“道始”的一面却是“玄妙”或“神妙”的。“玄秘”或“神秘”——常道之无偏颇、诚仪隐机——虽是不可思议却并非无迹可寻，所谓“见其事不明其功”；但“玄妙”或“神妙”的道始——道体权能（本身）之无间无碍、自然成化——却真的是无迹可寻的了。常道之无上德性，《道德经》以“常德”与“玄德”称之。照我们这里的讲法，我们应该作“始德”与“元德”的分别——

前者是道始玄妙、神妙的常德，而后者则是属于道本玄秘、神秘之常德。前者乃是“天下之始”或“无名之朴”的玄德，而后者则是“天下母”或“万物之母”的玄德。这个重要的区别显然都为传统注释家所忽略了。

“道”本来指的乃是我们的形躯——这是“道”的泰古原意。《道德经》的作者运用“以子名父（或母）”的手法借用它来指形躯所从出的原始混沌意识。我们可以说这是“道”在现象学（意识语言）和存有论（意义开显语言）上的含义。朗现的根身乃是原始混沌打破后为意识心所对的核心现象——“道生一”中之“一”。核心现象的出现乃是天地万物和意义世界得以开显的枢纽（“道枢”），故“道生一”这句话乃是现象学和存有论的语言，而不是西方传统形上学中所谓的本体、宇宙论或宇宙创生论的语言。《道德经》去古未远，还浓厚地保持着泰古哲学素朴的风貌，保持着它超切而非超离的思想形式。在泰古人素朴的体验里，道（场有自身）形器乃是密切相关、一体相连的。而后世形上学思想——尤其是西方哲学传统中的形上学思想——乃是超离心态的产物。形上学家先把自己——他的身心——从他实存的场有处境中抽离出来，然后把自己放在一个和上帝或神等同的地位，以“永恒旁观者”的姿态来观照存有，又想象自己站在时间之流的起点来冥思宇宙万物无中生有的情境。泰古人

可没有这么丰富的幻想能力。泰古人的哲学思维乃是最纯朴、最现实的——真正地是“切身处地”的。泰古人岂无对道体、本体——《道德经》也称之为“道”或“常道”——的体验？但对泰古人来说，道或常道永远是通过他实存的场有经验——通过超切场面的形器之德——而开显的。说得更明确一点，场有经验与常道本体本来就是一而二、二而一的混合体。什么是“常道本体”呢？不是别的，它就是充塞着场有宇宙的生生权能。这生生权能——生命权能、创造权能——乃是属于场有自身的而不是单属于任何场有者的，所以《道德经》称之为“常道”。但是才说“场有经验”，“常道”——场有的本体权能——也就涵摄在里面了。场有经验不正是常道或场有自身本体权能的显现么？所以在《道德经》的哲学语言里，“道”一观念同时兼具本体论、宇宙论（权能场有语言）与现象学、存有论两方面的含义。这两方面的意义体系是平行的，但也是相交的，互相涵摄的。我们可以说，在《道德经》的哲学思想里几乎所有的基本范畴或哲学专门词语都有同样双向的、暧昧的意义结构。“道”指原始混沌的场有经验，但也指与此原始经验互相涵摄的场有权能本体——常道。从意识心的立场来说，常道乃是隐伏在原始混沌经验里的本体权能——这是现象学、存有论的“道”涵摄本体论、宇宙论的“道”。但从场有自身的立场来看，混沌意识只是本体机能通过人类生命与其实存场有而运作的一种状态——最原始的状态，亦即是说本体论、宇宙论的“道”涵摄现象学、存有论的“道”。其他主要观念如“德”、“一”、“大”等也相应地和“道”一样在这平行而又互相涵摄的两个意义体系里取得它们的意义结构。在《道德经》里“德”字的哲学意蕴至为复杂，我们在下文将予以详尽的疏解。在这里我们应该立即指出来的是：“德”一观念乃是相应于“道”之分析而有的。“道”兼指人的场有经验和与此场有经验互相涵摄的本体权能——这个包涵此两方面涵义的“道”乃是一个“场有大全”或“场有大体”的观念。换

句话说，“道”的分析也就是场有大全或场有大体的分析，而场有大全、大体的分析——我们现在可以不必再解释了——亦即是道形器一体相连的超切场面的分析。由于观点的不同，超切场面可以有许多不同的分析，而“德”字因而也就相应地可以有许多不同层面的意义。譬如，场在者与场有自身是有别的，故“德”可有场有者的德性与场有自身的德性之区别。用《道德经》的语言来说，前者指混沌分判后天地万物各别的德性，而后者则指常道本体之常德或玄德。而常德或玄德本身，根据上文道始与道本的区别，又可再分为“始德”与“元德”两面德性。“始德”是常道之所以为“天下之始”的玄妙德性，而“元德”则是常道之所以为“天下母”或“万物之母”的玄秘德性。据《道德经》作者的看法，在初生婴儿原始混沌的意识状态中，人（场有者）的德性乃是与常道之常德、玄德完全吻合的。但这“婴儿未孩”（未变成孩童）前的“玄同状态”很快就从人的生命里消失了。所谓“道失而后德”。这里“道”指天地未分判前的“道”，玄同状态中之“道”；“德”就是天地万物在分判后各得于“道”的德性。这时玄同状态已经不存在了，代之而起的乃是一个为名位语言和权力结构所主宰的意识心态，人的德性和常道的常德、玄德也就从此隔着一道永难契合的鸿沟了。

常德兼指常道的始德与元德。此二者的关系乃是全部《道德经》哲学最洁净精微的地方，亦是千古以来最为注释家误解的地方。常德乃是常道本体权能运作的玄妙、玄秘的无上德性。“玄妙”以言道始之无间无碍，自然成化，“玄秘”以言道本之不偏不颇，诚仪隐机。《道德经》曰：“天地不仁，以万物为刍狗。”这一句话是讲道本的。“不仁”就是不私仁、不徇私，亦即是无偏颇的意思。无偏颇就是“用中”，道家其实也是和儒家一样以“朝直用中”为元德的本质的。道本的朝直用中本来是一个无始无终的历程，但后世形上学家和《道德经》传统的注释家总是要把常道的元德固定在一客观的时间之流的起点上，如一

般人对圣经〈创世纪〉中“上帝从无中创生世界”一观念所作的误解。《道德经》的哲学思想基本上乃是传承自泰古人的超切哲学传统的。在泰古人的素朴体验里，宇宙创生也就是存有的开显，场有（包括天地万物）的开显——这个“存有开显”的观念正是海德格哲学划时代的贡献。但对海德格而言，存有的开显只是意义世界的开显，而对《道德经》和他们传承的泰古哲学来说，存有的开显同时也是常道（生生权能）的开显。站在超切现象学的立场来看，场有的开显始于原始的混沌意识。但从本体论、宇宙论的观点来看，则为场有自身所本的常道权能却是运行于每一事物之行中而为其场有之根据。换句话说，始德、元德并不是属于某一个时间起点的，而是贯彻着整个无始无终的时间之流的。权能运作的始德、元德其实就是内在于每一行为的玄妙、玄秘德性。前者乃是天地万物“各适其适”的场有根据，而后者则是天地万物“各得其得”的场有根据。此物之所以为“此”而非为“彼”，其最后根据来自常道之元德。但此物之“有得”本身和其在场有大体、大全中之自适却是由常道之始德——本体权能之无间无碍、自然成化的始德来的。这个内在于天地万物而为其场有、行有的存在根据的始德，元德——合言之曰“常德”——也就是《道德经》中“一”的意思了。这个“一”乃是本体论、宇宙论的含义，而不是现象学、存有论（狭义）的含义。我们在前面已讨论过“道生一”这句话在后者的真正义蕴，现在我们可以相应地疏解它在前者的意趣了。

“道生一”这句话在本体、宇宙论的某一义上来说乃是重复词，因为“道”就是“一”。“道”是生生权能的常道本体，“一”就是这常道的常德、玄德。常德、玄德乃是常道之所以为“常”的本质。常德、玄德乃是合始德、元德而言的无上德性。“一”中有“二”，故曰“一生二”。此中的“二”亦即是“有名，天地之始；无名，万物之母。二者同出而异名，同谓之玄”中之“二”。此“二者”所同出的当然就是常德、玄德本身之“一”了。那么“二

生三”又是什么意思呢?“三”指的是什么呢?常道的常德乃是天地万物场有、行有的根据,天地万物各别之德性乃是由常道权能之常德通过场有超切场面的特殊状况而开显,而表达的,所以“三”就是铺陈在场有中的超切场面。场有的超切场面乃是万物行有的场所,故云“三生万物”。我们以后将会明了,这个“三”在本体、宇宙论中的含义亦同时是它在现象学、存有论中的含义。换句话说,场有的超切场面乃是这句千古名言在其双行意义结构中的会合处。

第 6 章

贞三前后：座标身 与核心语言

6.1

道生一、一生二： 潜明无外与潜明有断

——根身的呈现与潜明意识的由未明而渐朗——

“道生一”所代表的乃是从原始的混沌意识发展而为潜明意识的演变过程。“潜明意识”乃是意识到根身而又完全认同于根身的意识——我们所谓“无对而有我”的意识。潜明意识发展的后期就是“朗意识”——“有对有我”的意识。潜明意识中之“我”是“它”即我、客体我（以客体为我），所以是“无对”；朗意识

中之“我”是自别我、(意识)主体我,所以是“有对”。“有对”就是“二”,所以《道德经》云“一生二”。“一生二”所代表的乃是从原始的混沌意识经潜明意识而发展为朗意识的演变过程。当然,我们也可以说,有分就是“二”。如是,则潜明意识是“有分而无对(无对立)”,已经是“二”了。从“二”发展而为“三”乃是意识生命的深切朗化,这是根身十字撑开以后之事。这个“三”的阶段我们以后会详细讨论。

潜明意识,我们在上一节提过了,乃是无间的意识。一个人出生以后开始数星期的意识生命就是这种无间的潜明意识生命。潜明意识是有分而无对、无对而有我的意识。“有分”而无碍其为“有我”,所以是“无间”——无由有分所成的限隔。在最初期婴孩的生命里,意识心不仅完全认同于根身,以根身“它”为我,也同时完全认同于环绕着根身的一切人物,亦以“它们”为我。婴孩的宇宙乃是一个完全为意识心“以它为我”化了的宇宙。这就是为什么希腊哲学史家干福(cornford)称初生之婴孩为一以我为唯一存有的“唯我主义者”(solipsist)了。^①不过,我们必须立即指出,哲学上所谓“唯我主义”乃是感异成隔意识心态的产物。说得清楚一点,西方哲学家所谓的“唯我主义”乃是意识心由感异、惊异、而绝于异的自我辩证过程的极端发展。“绝于异”就是“异”的全部抹杀。这种“绝异成独”的心态和印度哲学思想所突显的“感同成独”心态是有其基本上的不同的。前者由“感异”出发,后者由“感同”出发。不过,就其均为“成独”而论,则二者又好象难以区分的了。

那么,假如我们一定要以“唯我主义者”来形容婴孩意识心态的话,它是哪一类的唯我主义呢?它是一个绝异成独的唯我

①见干福(Francis Macdonald Cornford)著《苏格拉底前后》Before and After Socrates (London: Cambridge University Press, 1932 / reprinted 1972), 第8-9页。

主义者呢？还是一个感同成独的唯我主义者呢？都不是的。婴孩意识是无间的，是超越同异的对立的。婴孩意识的无间性源自为意识心本质的虚灵明觉心——为纯粹意识所在的无限虚柔。无限虚柔的意识心乃是一种感一如实、超切能容的同融心态。婴孩意识之以它为我乃是本于这种超切能容的同融心态而非本于绝异成独或感同成独的超离无容心态。所以，以西方哲学思想中的唯我主义来描述婴孩意识基本上是不当的、是错误的。

婴孩意识之所以为“无间”乃因为在其感一如实的同融心态里，无限虚柔的意识心能以“无我”来成就“它”之为“我”——亦即是以主体之“无”来成就或安立客体之“有”。主体之无与客体之有本来是一若即若离、互相超越而又互相依存的超切关系。但在婴孩意识发展的过程中，这超切能容的同融心态也就渐次为感异成隔的意识心态所取代。由于主体意识我或自别我之出现，无限虚柔的意识心也就退隐了、消灭在意识生命的潜明背景中了。

朗意识乃是与自别我同时呈现的意识，正是以主客相对待为特征的有间意识。这时意识心已经不再以它为我，而是以己（意识自身）为我。换句话说，由于自别我（意识主体我）的出现，“它”即我已经被抹杀了。“它”不再为意识心所认同而被视为别于我、异于己之“异己”。自别我与异己之对立乃是朗意识的基本心态。当这种意识出现之后，潜明的婴孩意识已转化为明显的孩童或准大人意识，为根身“十字撑开”的确立的意识。

在准大人意识确立以前，潜明的婴孩意识可以分为前后两期。前期的潜明意识乃是生于原始混沌的纯然无间意识，即完全以它即我为具体内容的意识；后期的潜明意识则是一有间、有断的意识——已渐为“它非我”之意识所笼罩的意识。从心身我与其场有的关系上来讲，无间意识亦即是“无外意识”——没有以场有世界（心身我的周遭环境）为“外在”的意识。潜明意

识既完全以它为我，当然是“无外”的了。

但在意识心发展的过程里，无间、无外的潜明意识演变而为有间、有外的潜明意识乃是一很自然的、抑且是无可避免的事。意识心的潜明无间与“原始见外”原都不是人为的结果，而是基于生命权能、创造权能在其自然行文中断续相间相切的性相宜仪，自然行文是有断有不断的。“不断”乃是从整个自然场有的立场来讲，“有断”则是从个体自然生命的立场来讲。这里所谓的“不断”与“有断”指的乃是个体自然生命与其场有相应或不相应的关系。相应就是“不断”，不相应就是“有断”了。换句话说，意识心由无间、无限隔的潜明意识演变而为有间、有外的潜明意识原是由自然行文中之有断或不相应因素造成的。

在婴孩意识的前期，心身我的个体生命乃是以发挥其原始的生命权能——潜伏于其根身的本能欲望——为主的。原始生命权能或本能欲望的满足乃是潜明的无间意识得以持续的基本条件。在一个满足婴孩的潜明意识里，他的个体生命乃是和其周遭环境的一切（包括一切的人或物——尤其是他的母亲）一体相连，乃是完全相应无间的。但本能欲望的满足岂可能无断？个体生命与其场有世界岂可能永远相应？婴孩要在他母亲温暖的怀抱里才能满足他的安全感，但那温暖的母亲岂能永远不离开？婴孩饿了就得吃，可是那能满足他饥饿的奶头或奶瓶有时等了很久还不见来。这样，不相应的感觉也就慢慢地在他潜明的意识中滋生了、滋长了。这由本能欲望在求满足过程中受挫折所产生的不相应感乃是自别我意识得以成长的基本因素。自别我意识产生之后，婴孩生命已经不再是一个无间的生命，而是一为主客对立——自别我与它非我——意识所主宰的有间生命。从此个体的心身我也就永远失去了在其潜明意识前期曾自在地享用过的“伊甸园”或原始天堂。因为在他和其场有世界之间已经划下一道将永远难以逾越的鸿沟了。

当然，在婴孩潜明意识的后期里所呈现的自别我原初仍只

是一模糊不清的我；与自别我相对的“它”也是一模糊不清的“它”——由它即我与它非我相混而成的暧昧的“它”。潜明意识的后期——我们名之为“潜明有断”——的确是一种非常暧昧的意识心态。心身我的个体生命与其周遭环境的关系仍在意识心中呈现着一种断断续续的乍断还连状态。所以潜明有断还不算是朗意识，而只是一种“渐明”或“半朗”的意识。潜明已朗之后，这种半朗的暧昧意识并不是就此消失了，而是以一种很特殊的身份隐伏在朗意识的下面。

潜明已朗——主客对立意识的明朗化——乃是十字撑开——形躯站立起来——以后之事。站立起来以后的婴孩已经不再是婴孩，而是有准大人资格的“孩童”了。“孩童”就是“立于三”的人。这个“三”，如前所述，也就是《道德经》所云“三生三，三生万物”中之“三”。二加一为三。“二”是有分、有对的意识心，包括自根身从原始混沌（纯粹的感觉绵延）中呈现（道生一）以后由潜明未朗至潜明有断的全部发展过程中的意识心态。那么，所加之“一”是什么呢？不是别的，就是我们那具诚曲能明的根身。“二”加“一”所成的“三”就是站立起来以后的根身——座标身；它所代表的乃是以根身、座标身为一切活动的枢纽而撑立起来的准大人意识（朗意识）生命。根身站立起来以后，代表潜明意识的“二”也就隐伏了。代之而起的“二”乃是一个在强烈的对立意识里开显的“二”——包括自别我与它非我的对立，也包括一切直接或间接依直立根身的座标作用而生的对立——如上下、左右、前后、刚柔、阴阳、进退等等。对“立于三”的准大人，意义世界已经明朗地开显了。严格来讲，万物和意义世界的开显乃是以“立于三”为起点的，所以说是“三生万物”。如是《道德经》那段千古名言的全部胜义也就可以简括说明如下：

“道生一”——代表根身（一）从原始混沌意识（道）中的呈现。

“一生二”——代表由原始混沌意识（一）变为潜明意识（二）的演变过程，包括前期“初生婴孩的前数星期”的“潜明无外”意识和后期的“潜明有断”意识。

“二生三”——代表暧昧的、有间的、半明意识（二）凭藉根身的直立（三）而明朗化的演变历程。

“三生万物”——代表万物和意义世界通过根身的座标作用而开显。这是准大人（孩童）意识生命的开始。

这就是我们上文所谓“根身性相学”（易数）的精微大义了。

6.2

二生三、三生万物：根身的十字撑开和人类的核心理言

当一个婴儿呱呱落地之后，它已经不再是一人附属于母体的胎儿，而是一个脱离了母体而独立的个体生命。从根身之“呱呱落地”至根身之“十字撑开”乃是一个人的“婴孩时代”——亦即是为未朗而渐朗的潜明意识所充塞的时代。在婴孩时代的“伊甸园”里，人是没有具体的精神生命可言的。此乃因精神生命原是由道德生活培养出来的，而道德生活乃是十字撑开以后才开始的。道德生活所培养出来的乃是一个人的“人格”——人之所以为人的格局。精神生命乃是一个个体人格自宜其宜的意识生命。“宜”就是“性”；“自宜其宜”就是“率性”。所有生命都是“率性”的场有。但婴孩的率性乃是一自然生命的率性而不是一精神人格的率性。精神人格的率性必须通过道德生活的锻炼——通过道德格局的熏陶。在婴孩的潜明意识里还没有形成一个道德的格局；所以婴孩意识是非道德的，因此也是非精神的。

“十字撑开”原是宋儒陆象山用来突显孟子在儒家思想发展史上所占特殊地位的名句。不过，陆象山用的乃是这句话的隐喻义，而非它的素朴的泰古原义。他所谓的“十字撑开”乃是道身的（精神生命的）——而非根身的——十字撑开。至于道身的十字撑开和根身的十字撑开之间究竟会有什么关系，这自然不是陆象山所关注到的问题。这也难怪，人类站立起来之后已经许多万年了；除了人类学者之外，究竟有多少人——多少思想家、哲学家——曾对这最不希奇的事实感到兴趣呢？

没有根身的十字撑开，也就没有道身的十字撑开：道身的“道德”乃是从根身的“道德”义引申出来的。这当然不是说一个人不站立起来（十字撑开）就不能过道德生活，而是说人在过道德生活时所呈现的依赖的意识心灵——新儒家所谓的“道德心”——并不是一个无始无根、独立自存的事物，而是——有始有根、在意识心的发展过程中占有一特殊地位、具特殊性相的宜仪体。不错，道德心的最后根据乃是生命权能、创造权能的生生之德所在的主体之仁。但人的道德心可不是本体之仁自身，而是本体之仁通过心身我的个体生命在自然和人文历史场有中之落实。上文所谓的“有始有根”正是从本体之仁落实于心身我之过程来讲的。道德心乃是一种以是非善恶的严格价值判断（陆象山心目中的“十字撑开”）为其权力结构的具体表现或内容的意识心态。凡是有权力结构可言的意识心态都是一种“分别心识”——为明朗的对立意识和高下分判意识所控制的心识。道德心只不过是分别心的一种特殊型态罢了。当然，在人的文明生活里，这种以道德意识为其权力结构的具体内容的分别心乃是无所不在的。对新儒家和其他道德主义者来说，道德心的十字撑开几乎可以说是“文明生活”的定义。在某一义上来说，这个肯定可以说是完全正确的。

但道德心——在人的生命里落实的本体之仁——是怎样在心身我的场有中成长的呢？道德心源于分别心。十字撑开的道

德意识乃是从意识心的最原始的分别意识演变而来的。这最原始的分别意识——借用存在主义的语言来讲——乃是人的“存在” (existence) 的开始：包括意义世界的开始、道身或形上承义体的开始、问题心理性道术的开始、精神人格的开始。这最原始的分别意识是什么呢？当然就是我们上文所谓的朗意识或准大人意识——为根身“立于三”以后十字撑开所成就的意识心态了。英文 existence 源于拉丁文 ex-sistere, 其意为“升起来” (to emerge) 或“站出来” (to stand out) ——总括来讲, 乃是“生起” (生长起来) 的意思。^①此字从其泰古原义来讲乃是希腊文“飞硕” (Physis)、梵文“婆门” (brahman)、中文“易”之同义语——同指根身“朝直” (朝向形躯直立) 的生长变化过程。“婆门”或“梵”一字乃是从梵文语根 brh 引申出来的^②brh 的意义为生长, 指根身向直立形躯的生长。直立的形躯为“大” (“大”字原义), 故“婆门”的原义为“成大者” (that which makes great)。“飞硕”和“易”的原义也是生起或生长, 原指根身朝直生长的过程。《易传》云: “生生之谓易。”又云: “易有太极。”“生生”的泰古原义正是根身朝直的生长变化。在《易经》哲学里“易”与“太极”的关系和在前苏格拉底哲学语言里“飞硕”与“亚给” (arche) 的关系——就二者之泰古原义来讲——乃是完全相等的。“易”和“飞硕”同指根身朝直的生长过程, 而“太极”和“亚给”则同指站稳以后 (立于三) 而为意义世界开显的枢纽的直立形躯, 即我们所谓的“座标身”。故“太极”和“亚给”皆有“始”、“元”、“源”、“本”和“一”等含义。由是, 我们可以说, “易” / “太极”合言或“飞硕” / “亚给”合言正好合

①根身从潜明意识之朗现与意义世界之开显不都已隐含在这“升起来” (emergence) 的泰古原义之中么？

②“婆门” (Brahman) 旧译为“梵”, 我们以“婆门”这个似曾相识的音译来专指此字的泰古原义。

成“存在”（existence / ex — sistere）一词的泰古原义。“升起来”（生生）就是“易”或“飞硕”的过程——根身朝直生长过程。“站出来”就是“太极”或“亚给”——突显于万物之中而为万有的座标轴的直立形躯。如是，存在主义者以“存在”一词专指人的存有当不是毫无根据的了。

自从海德格的名著《存有与时间》问世之后，一般受欧陆哲学思潮影响的哲学者已经习惯地作“存有”与“存在”之分了。这个分别，无论站在海德格本人的哲学立场来看或是站在泰古哲学的立场来看，都是很有意义的。不过我们要知道“存有”与“存在”的分别在泰古语言里本来是不存在的。所有“存有”或“存在”的语言原本都是根身生长变化的语言——即我们所谓的“根身性相学”的语言。在泰古人的素朴意识里，人自己的存在和存有（或场有）自身乃是通过根身一体相连的。说得明确一点，泰古人对根身性相的体认亦同时包括对自我及他人的体认和对其他一切存有的体认，亦隐约包括存有自身（道体权能）的体认。此乃因一切存有——包括人的存有——都是通过根身的生长变化而开显的。站在泰古哲学的立场来讲，存有论就是根身性相论。海德格由于不了解“生长”一义的泰古原义及其所涵蕴的甚深素朴理趣，遂有对“飞硕”一字原义的误解。一般语言学家皆以“飞硕”的原义为生长，海德格以为这实只是肤浅的看法。海氏以为“飞硕”应是“来站在光下”（coming to stand in the light）的意思。^①但这不正是“生长”一词的泰古原义么？

①海德格以为以physis为“生长”乃是肤浅的解释。他把Physis与代表光仪的语根 Pha 挂钩，遂有“来站在光下”的含义。殊不知此义在泰古语言里乃是密不可分。用易学的泰古语言来讲，Physis 与 Pha 的关系好比“生”与“阴阳”的关系。海德格在论释古希腊哲学中“存有”（being）一观念的原义时，曾数度引用“直”或“直立”的观念，如在讨论希腊语 peras（极限）一字时所作的剖释（我们以为 peras 相当于中文的“太极”），只可惜他都轻易地放过了。

海氏在他的《形上学序论》(Introduction to Metaphysics)中对希腊哲学语言的独特诠释,若从他个人的存有哲学观点来看,可真是烟幕重重,十分难解。但若改从场有哲学中根身性相学的观点来看,则立刻会令人有疑难立释、昭然若揭的感觉。是的,凡是“无根”的哲学——不以根身为本的哲学——都是和泰古哲学传统脱了节的哲学。海德格的哲学本来是有根的——本来“应该是“有根的。海氏的存有思想不是以“此有”(Dasein)为出发点的么?“此有”是什么呢?正是我们所谓的“道身”或作为“形上承义体”的人啊!但道身乃是由十字撑开的根身通过问题心的的作茧作用支撑起来的。可惜在海德格的哲学著作里,我们只找到根身和问题心两个观念的影子。表面上看来,海德格乃是要打破近代西方哲学自笛卡儿以来由强调孤立意识心的主体性所造成的思想困局,但骨子里海氏的思想其实仍未能完全摆脱“主体性”语言的控制。离开了根身而谈道身,这样的“道身”就难免不为孤立的意识心态所乘,就难免变得漂泊无根、浮而不实的了。

是的,泰古人素朴的哲学思想才真正是名符其实的“脚踏实地”的哲学思想。因为它完全是以“立于三”的根身为出发点的。从泰古哲学的观点来讲,哲学不起于惊奇,也不起于关怀,而是起于根身直立起来以后所感受到的“原始震撼”。借用海德格“基本存有学”的术语来说,惊奇与关怀乃是十字撑开以后引发出来的“存在基调”——相当于我们所谓的“形上姿态”。这泰古的原始震撼还重视在每一个婴孩在刚站起来后的乍朗意识里。只不过这在每一婴孩生命里都曾感受过的原始基调已经不是我们文明化了的大人所容易追忆得到的了。当然,这泰古人类的原始震撼并不完全是无迹可寻的。在自然语言的义根和深层结构里或在各民族神话所蕴含的素朴思想里还多少保留着泰古人或去古未远的文化人在感受或追忆此原始震撼时所遗存下来的蛛丝马迹。我们相信语言和神话的创造和这人类的原始

震撼有非常密切的关联。每一自然语言里最初出现的语汇可能就是直指根身和描述根身生长变化及其基本性相的语汇。换句话说，原始的自然语言原是泰古人的“根身性相学”——泰古人在自我反省其根身生长变化的基本性相的原始学问。但根身的生长变化和场我或向朗主体的灵明行沟不过是一事之两面。泰古人的“自我反省”不正是泰古场我灵明行沟的最核心——最具哲学性——的表现么？是的，原始人类在灵明行沟中由自我反省在自然语言里所成就的根身性相学就是我们所谓的“泰古哲学”了。“泰古哲学”不仅是最原始的哲学，也是最原始的学问；泰古哲学的语言不仅是最原始的语言，也是自然语言中最核心的部分。因为自然语言正是由此原始核心通过向朗主体的灵明行沟在历史文明的漫长岁月里慢慢孳长的。以后就让我们称此原始的哲学语言——泰古人灵明行沟／根身性相学的语言为人类的“核心语言”吧。如是，由核心语言所表达的原始哲学思想也就是人类的“核心思想”了。

核心语言乃是属于自然语言的。内在于一自然语言里的核心语言乃是此语言的“灵魂”所在。每一自然语言都有其自己独特的核心语言。此乃因核心语言或核心思想在每一自然语言里都有其不同的语词、语汇和独特的表达方式——换句话说，都有其不同的“核心语族”和“核心语构”。譬如，在中国语里，核心语言乃是由“一”、“大”、“太极”（或“太一”、“太始”）、“易”（包括全部易数）、“道”、“天地”、“刚柔”、“阴阳”、“进退”等等词语所构成的语义体系组成的。这些词语都是中国语里核心语族的主要成员；每一词语都是中国语里的“核心语词”。核心语词可以是属于“直诠”的或“曲诠”的两种不同的基本核心语构。“直诠语构”的核心语词乃是直接指向或表达核心思想的词语。上面所举的例子都是中国语里直诠的核心的语词。但核心思想也可以由种种不同的间接方式——“曲诠语构”——来表达。譬如，“一”字是直接指向根身的直诠语词，但在神话语言里与

“一”相当的“盘古”则是间接地暗示根身的曲詮语词。“浑沌”是直詮语汇中的成员，而与“浑沌”只是一音之转的“昆仑”——神话中的昆仑山——却是曲詮语汇中的一份子。神话语言的核心语言乃是自然语言中曲詮语言的一主要成份——但却不是唯一的成份。在人类文化发展的过程中与神话语言密切不可分的宗教语言、礼乐语言、魔术语言与文学艺术语言在其表达核心思想处而言都是一种曲詮语言。继神话思想之后而发展的哲学和科学思想在其深层结构所在的义蕴里也还是一种曲詮语言。总而言之，所有暗示根身性相／灵明行构的语言都是曲詮语言。所有构成人类历史文化和精神文明的一切活动莫不源于根身生长变化／灵明行构的作茧活动。在泰古人素朴的意识生命里生发的核心哲学思想全都是“切身处地”的哲学思想——与“脚踏实地”的根身亲密不离的超切思想。所以只有泰古哲学的语言才是不折不扣的直詮核心语言。随着文明社会的演变和精神生命的确立，原为一切文明之本的根身也就渐渐被忘怀了；“脚踏实地”的泰古哲学思想也就被虚浮无根的思想所取代了。本来生气洋溢的直詮核心语汇现在都变为文明人语言中的化石，它们的本来面目已经无人认识了。代之而起的乃是一种“忘本”的语言、“忘本”的思想、“忘本”的哲学。文明人类的思想和哲学乃是奠基在根身的形上化上面的，所以它所奠基的语言乃是建筑在直詮语言化石上的曲詮语言。譬如“神”这个字——我们已经讲过了——本来是从“申”这个字演变而来的：“神”（神圣的神）的泰古原义就是申——伸直的形躯。没有比伸直的形躯更“神圣的了”，因为它乃是人之所以异于其他动物的所在啊！可是当“神”的观念演变为后世宗教和形上学里“神”的观念后，“神”字的泰古原义也就完全被湮没了。所以“至诚（直）如神（申）”这句句本来是追忆这个字所暗示的泰古原义的，可是我们面对这么明显的暗示竟然不甚了了，竟然有莫明其妙的疏远之感了。“用直”的“神圣”义岂是我们现代的文明人所能深切体

认的呢!

在这里，我们在上文曾提出过的一要点有重新复述的必要，即·站在泰古哲学的立场来讲，存有论就是根身性相论。此乃因在泰古人的素朴哲学心灵里根本就没有离开根身而独立的存有观念。人的存在和存有自身乃是超切向朗主体通过根身的生长变化而开显的两极。所以“道”/“易”/“太极”一方面指朝直生长的根身，但也兼指相对于根身而开显的存有自身或道体——或“神”。“神”字在泰古语言里泛指一切“用直”的权能：一切权能之用直或用伸都有“神圣”的意义——都是“神”。故“神”指根身之用直，亦兼指道体权能（充塞于宇宙间的生命权能、创造权能）之用直。换句话说，“道”、“易”、“太极”、“神”等词语在泰古哲学里乃是“双向的”直诠核心语言。在后世“忘本”的哲学思想里，由于根身的隐没，这“双向的直诠”意义也就随之而消失了。代之而起的乃是一由无根道身的形上姿态所投企而出的形上学观念。后世形上学的“道”、“易”、“太极”、“神”等词语已变为“单向的”——只有道体义而无根身义的——曲诠语言。应该立即指出的是，形上学里的曲诠语言和泰古哲学里的曲诠语言乃是有显著的分别的。后者乃是一种“有忆”（有记忆）的曲诠语言，而前者则是一种“无忆”（无记忆）的曲诠语言。盘古神话中的“盘古”乃是朗现根身的追忆，而后世形上学里的“道”、“易”、“太极”、“神”则已忘其本指了。

同尘根身与深植根身：根身一体五相所 蕴成的同尘相格与核心语言发展的经纬

——兼论“道”/“道体”一词的泰古原义——

人类的核心思想原是泰古人类灵明行沟／根身性相学（泰古哲学）的思想；人类的核心语言乃是一切自然语言发展的语义核心。这是我们在上一节简约地提出来的主要课题。最后分析起来，这课题关涉到不只是语言的特质，抑且是人的特质——人之所以为人的特质。人是一会直立走路、会说话的场有者。为文明人精神生命所系的道身正是由朝直、用直的根身通过语言的灵明场有支撑起来的形上承义体。朝直、用直的根身我们已称之为“座标身”。从人类进化的立场来讲，这是根身最基本的性相——但却不是它唯一的基本性相。除了它的座标作用之外，我们这具诚曲能明的根身既是活动变化所系的“变化身”，也是感觉意识所本的“色受身”；既是语言场有所涵的“言说身”，也是感通量格所摄的“义理身”。座标身、变化身、色受身、言说身、义理身——这当然不是五种不同的形躯，而只是同一根身在其一体分殊的作用上所显现的五大（基本）性相。泰古人在创造语言时所同时成就的根身性相学大致上就是通过这一身五相的同尘相格而建构的。所谓“同尘相格”就是由“同尘根身”的诸般性相所蕴成的宜仪格局。所谓“同尘根身”指的当然还是我们这具一生中不知有多少时间得在日光下风尘仆仆地走着的形躯——《道德经》所谓“和光同尘”的“道”。而“和光同尘”的“道”亦即是——在《易》爻辞曲谄的语言里，乾卦九二“见龙在田，利见大人”中之“龙”。“田”就是开显于天地

间的场有。在“田”中出现的“龙”是谁啊？当然就是那具“立于三”以后开始活跃在天地间的人——《易》卦爻辞比拟为龙马精神、含乾道（龙）坤道（马）于一身的“君子”。“君子”一观念乃是从道身立场来取义的：“君子”就是在道德实践中十字撑开的人。但若从根身的立场来讲，则在天地间直立走路的人——大人——已经是“君子”了。

现在我们要问的是：“和光同尘”的“道”是否就是“道”自身呢？不是的。“和光同尘”的“道”——活跃于天地之间的朗现根身——只是“道”之一面罢了。假如我们可以把“道”——比作一棵树的话，那么，“和光同尘”的“道”就好比这棵树突出在地面上的部分——包括树干、树枝和树叶在内的整个可见的树身。但可见的树身乃是从不可见的、深植在地下土壤里的树根生长出来的。朗现的根身不等于根身自己，正如可见的树身并不等于一棵树的整体一样。如是，根身这一观念应该包括可见的、开显的“同尘根身”和隐晦的、不可见的“深植根身”。“深植根身”就是深植于道体“场有自身”的根身——亦即是《道德经》所谓的“不可道”的“常道”、“不可名”的“常名”或“无名之朴”。同尘根身是“有名”的、“可道”的，因为同尘根身精神生命撑立之后也就几乎完全受制于世俗意义世界中以名位的分判为具体内容的语言业蕴和权力结构里。“有名”、“无名”中之“名”不是“名称”之“名”，而是“名位”之“名”。“不可道”的“常道”并不是绝对的不可道、不可说，而是不能以世俗的名位语言说它、来“名”（称谓）它：所以说是“无名之朴”。说得精确一点，我们可以说《道德经》乃是站在权能的观点上而言“常道”，站在语言的观点上而言“常名”的。“常道”就是超越世间权力结构的权能自身，“常名”就是未分化为名位语言的素朴语言。但权能自身就是道体，也就是我们的深植根身。道体不是单属我的，也不是单属于你的，而是属于大家的、属于天地万物的。道体在你而言就是你的深植根身，在我而言就是我的深植根身，就我目前

所见的一棵树而言就是这棵树的深植根身。换句话说，深植根身乃是道体一体之分殊。有分必有得。我的深植根身就是我之有得于道体者——这就是《道德经》里“道德”一词中“德”字的本体含义了。但必须立即指出的是：“德”字在《道德经》中还有另一层主要的含义——与“德”之本体义相对、相反的含义。原来“道德”一词中之“德”不仅指深植根身之有得，亦指同尘根身之有得——朗现根身“立于三”以后之有得。同尘根身得到的是什么呢？不是别的，正是我们前面讲过的为名位语言和权力结构所主宰的意义世界。此“德”字的两层胜义我们以后再仔细分析。在这一节里我们所关注的可不是同尘根身与深植根身的辩证关系，而是核心语言发展的方向问题。我们的目的乃是借用《道德经》的语言来做例子，来点出核心语言双向发展的轨迹。

“道”字从辵从首。“辵”就是直立走路的人。“首”为人之眼、耳、口、鼻所在的头部，亦即是视觉、听觉、言说、呼吸的器官所在。泰古人没有独立意识的观念，更没有心身异隔的想法。在泰古人的素朴经验里，心识（意识作用）不仅和视觉、听觉分不开，也和言说、呼吸分不开。所以从辵从首的“道”不只是会直立走路的，也是有心识——会说话、会思考——的人。这不正是诚曲能明的人最具涵盖性的写照么？是的。“道”字就其泰古原义来讲乃是中国语里最具代表性和含义最丰富的核心语词。核心语言，让我们复述一次吧，原是泰古人类灵明行沟／根身性相学的语言。根身性相不仅是灵明行沟的原始内容，也是灵明行沟灵明义蕴所系的原始架构。这个灵明义蕴的原始架构是什么呢？就是我们上文所谓的同尘相格——由同尘根身一身五相所蕴成的格局。人的道身或形上承义体就是通过根身的同尘相格撑立起来的。意义世界也是通过它而开显的。离开了同尘根身的一身五相也就没有什么可言的了。

为什么我们以“道”为中国泰古语里最具代表性的核心语词

呢？因为“道”的丰富含义正是由根身五相蕴成的同尘相格所决定的。中国语里当然还可以找到许多其他颇具代表性的核心语词，如“大”（太）、“太极”、“一”、“中”、“始”、“易”、“生”、“义”（宜）、“理”、“心”、“性”、“诚”等等。但这些核心语词在其表达同尘相格的泰古原义来讲都是有偏的。譬如，“大”、“太极”、“一”、“中”和“始”无疑是专指座标身的语言。“易”和“生”原是描述变化身的语言。“义”和“理”自然是属于根身义理相的语言。“心”和“性”乃是从色受身起念的语言。而“诚”字从言从成当是从言说身立义的语言。比较起来，“道”字的泰古含义就周遍多了。“道”所从之“首”暗示走路的人所最依赖的视觉和听觉，这是色受身的“道”。“道”有言说义（“首”为口之所在），这是言说身的“道”。直立走路和说话乃人之所宜。“宜”乃“义”之原义。人之所宜就是人之“义”。有宜必有理：“理”乃一物自宜之宜权。故直立走路和说话的，就其自宜和其所体验之宜权来讲，也就是义理身之“道”。如是，“道”既非座标身，亦非变化身、色受身、言说身或义理身，而是同尘根身一身五相周遍混成的和合体。这就是“道体”一词中“体”字的泰古原义了。“道体”——

这当然不会是泰古哲学的名词。在泰古哲学的语言里，“道”就是“体”，“体”就是“道”：“道体”当是一毫无新义的重复语。其实，在未有文字之前，“道”和“体”可能和许多其他核心语词——

如“大”、“一”、“易”、“身”、“吾”、“躯”等等一样，原都是可以互换的、泛指形躯的通名。中国语里的核心语言，正如中华民族和中国文化的形成一样，乃是由不同部落民族的核心语言所混成的。同一部落民族的核心语言里可以对形躯有多种不同的称谓，由不同部落民族的原始语言所混成的核心语言就会产生无数的根身名称了。譬如，以“道”和“易”这两个核心词语为例。在中国语的泰古语言里可能是同一部落民族对形躯的不同称谓，也可能是来自两个不同部落民族核心语言的根身通名。再者，“道”和“大”只是一音之转，“易”和“一”也是一音之转，它们

还可能原来只是同一个字呢。“道”和“大”分家，“易”和“一”分离——这当是后世造字（文字）者的杰作吧！

泰古哲学语言里没有“道体”这个名词，是否就等于说泰古哲学没有“道体”的观念，或甚至泰古人没有“道体”的体验呢？当然不是的。我们以“同尘根身一身五相周遍混成的和合体”为“道体”一词的泰古原义正所以点出泰古人以“道”为“体”、因“道”成“体”的真相。“道”就是根身，兼指根身灵明行沟／生长变化的同尘性相。那么“道”以什么为“体”呢？泰古人当然没有西方哲学传统中的“实体”观念。身（道）外无体，用外无体——这是泰古哲学的不二法门。“体”是身，也是用。说得明确一点，泰古人对“体”的体验乃是在身与用的超切圆融处得来的。同尘根身一身五相——这五相之间的超切不离乃是身之所以为身之所在。这“身之所以为身”之处就是“体”。这是“身体不二”：后世“身体”一词中“体”字当有的含义。而有体必有用。灵明行沟／生长变化——这是根身的“用”。根身的用固然依体而有——依根身一身五相的互相超切关系而生发，但这五相的同尘相格本身不正是在根身的灵明行沟／生长变化中长成的么？这用中成长的“体”（同尘相格）不就是后世易学大传统中所谓的“体用不二”中之“体”么？如是“身体不二”，“体用不二”——根身体用的超切圆融就是“道体”一词的泰古胜义了。后世学者侈言“体用不二”而不知其所本，那就难免令人有浮泛无根、玄虚不实之感了。

“道”或“道体”在泰古哲学所涵摄的胜义真是太丰富、太广泛了。中国语里的全部核心语言——包括前面所举的核心语词——可说全部都在“道”或“道体”观念所统摄的核心义构里。为了行文的方便起见，我们以后将称此为“道”或“道体”观念所统摄的核心意义结构为“易／道统系”或“易／道核构”。为什么在“道”字前面加一个“易”字呢？理由是这样的：在每一个自然语言的核心系统或核构里都莫不含有指向本体的语词。泰古哲学

基本上乃是一场有哲学。场有哲学以生生之流为本体。而在中国的泰古语言里最有代表性、最能表达这本体观念的词语就是《易经》以之为名的《易》字。在泰古哲学的本体论里，“道”就是“易”，“易”就是“道”。“易”可以视为“道”所统摄的核心义构里的第一释义，也同时是它的基本“本体”思想。中国泰古哲学的精义在哪里呢？一言以蔽之，“易／道”而矣！

后世的中国哲学语言基本上就是易／道的语言。中国哲学家其实从来就未有走出过为易／道的核心思想所控制的范围之内。其实何止中国哲学如此，几千年来的中国历史可说全部都在易／道精神笼罩之下。这些话在中国学术传统里已经是老生常谈，已经没有什么稀奇的了。真的，中国几千年来的文化传统、学术哲学传统乃是环绕着易／道系统的核心思想而开出的人文传统。与希腊、西方和印度文化传统比较起来，这个人文传统实是最能契合泰古哲学“身体不二，体用一如”的素朴如实中道精神的。不过，这是一种无意识的、缺乏反省作用的契合。中国人文传统在对泰古哲学真精神的传承上仍是一种无自觉性的传承。泰古哲学乃是中国哲学的性根命根，也是文明人类所有哲学传统的性根命根。哲学工作者的当前任务就是在其各自所属或信托的民族本位文化立场上自觉地回到泰古哲学的怀抱——寻回其自己精神生命已失去数千年的性根命根。可是，当我们这样向万古回归的当下，我们就会惊奇地发觉到，我们所追寻的性根命根其实是“远在天边，近在眼前”——正如孔子所说的：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣！”孟子曰：“仁者，人也。”“仁”字的原义当亦是从来一直指根身的核心词语转变来的。“仁”从亻从二，不就是一幅两个一起直立走路的人的写照么？孔孟所谓的“仁”（“仁人”）当然不只是会直立走路（人之生也直）、会说话的人，而是过着社会生活、道德生活的文明人——应该是充满着仁性关怀的文明人。孔孟是在道身或形上承义体的立场上来讲“仁”（仁人）的。不过原始人也好，文明

人也好，人是永远离不开他那具诚曲能明的根身——“道”——的。所谓“道不可须臾离也，可离非道也。”这句话在泰古语言里原是颠扑不破的真理啊！

中国哲学思想乃是传承泰古哲学中易／道系统的哲学思想。中国哲学中的基本观念和范畴乃是从易／道的核心义构里引申出来的意义组合。一部中国哲学思想史在某义上来讲只不过是易／道核心语言的发展史罢了。核心语言之所以为“核心”——读者当还记得——乃是就其在自然语言之中心地位而言的。核心语言的发展当然也就是自然语言的发展——因为发展中的核心语言正是自然语言发展的核心。一个民族在其历史文化的灵明之行中所挺立的精神生命乃是建筑在为其个体成员根、道身灵明行沟所开涵的感通量格上的；而根、道身灵明行沟所开涵的感通量格亦即是其核心思想、核心语言的感通量格。讲得简洁有力一点，发展中的核心语言乃是一民族的“民族魂”的所在！

那么，发展中的核心语言究竟有何性相呢？究竟是一个怎样的宜仪体呢？人是一场有者——一非常奇特的场有者。为人的精神生命性根命根所系的核心语言自然也在人的场有——自然和人文的场有——之内：在人与其周遭环境互相作用所编织成的虚机蜚网和材实架构之内。核心语言在人的文明生活和精神生命的场有中所突显的性相和所扮演的角色自然不是三言两语可以讲得明白的。在这里且让我们提纲挈领地作一重点的描述吧。

发展在人类精神文明场有中的核心语言究竟具何性相宜仪呢？对于这个问题，我们可以这样回答：发展中的核心语言乃是一个由“一本、二轨、双向”所决定的宜仪体。它的场有性相就是通过这一本、二轨、双向的发展过程而突显的。这里所谓的“一本、二轨、双向”我们在前面全都论述过了。“一本”就是同尘根身一身五相所蕴成的同尘相格。核心语言基本上乃是根

身性相学的语言——泰古人类在灵明行沟过程中以同尘根身为道枢、为太极灵府所构造出来的原始语言。以同尘根身为道枢（座标身）亦即是以根身一身五相所蕴成的同尘相格为道枢。原始的根身性相学就是通过此同尘相格所立的道枢而建构的——这就是我们所谓的“一本”。核心语言乃是以“一本”为经，以“二轨”和“双向”为纬而开展的灵明义蕴。“二轨”就是前面讨论过的“直诠”和“曲诠”这两条语义建构的基本轨道。泰古哲学或核心思想乃是同时在直诠和曲诠的义轨上所建构的原始根身性相学。而在直诠曲诠的二轨上，泰古哲学语言一方面是向着“自我”一观念发展的核心语言，而另一方面则是向着“大我”一观念发展的核心语言。这就是我们所谓的“双向”了。譬如，在文明后世的中国哲学思想里，朝“自我”一观念而发展的思想就是心性论的思想，朝“大我”一观念而发展的思想就是诠释道体或深植根身的思想——相当于西方哲学中形上学或本体论（包括宇宙论）的思想。“道体”一观念本来是依同尘根身的蕴成相格而取义的：道体本来是道枢——同尘根身——之体。但同尘根身是谁的啊？当然是“我”的——但“我”又是谁呢？这绝不是我们聪明的文明人所能解答的问题。因为我们的一切思想都是根源于“我识”的产物——为“我识”所控制的问题心的产物。“我识”本来是依身而有、而生发的自别意识——由自然行文之有断所造成的分别意识。它本来只是同尘根身的寄生物——是“客人”，而不是“主人”。但在人类文化演变的过程里——在自别意识日益强烈的文明社会生活里，这个寄生客人也就“喧宾夺主”，成为文明人精神生命的主宰了。文明人是忘本的。在寄生我识的控制之下，他哪里还会记得他原来的主人——真正的主人——呢？

原来的主人——真正的主人——是谁呢？当然就是我们的根身——“道不可须臾离也”中之“道”。在泰古语言里“道”字原指同尘根身，这是不会有错的。但这并不等于说泰古人对“道”

的体验止于同尘根身的体验。对泰古人类来讲，同尘根身的体验——“道”的体验——亦同时是深植根身的体验、天地场有的体验、场有自身的体验。泰古人从来没有把同尘根身孤立起来看的倾向，也没有把任何事物孤立起来看的倾向。泰古哲学乃是与一切孤立主义背道而驰的。即使在自别意识产生之后，泰古人类的意识心还是在“天地与我并生，而万物与我为一”的大场有素朴体验的笼罩之下。泰古人不是没有我识，但真正为他们生命主人的我识不是文明人心中的自别我，而是场我——我们所谓的“超切向朗主体”，亦即是涵盖上天下地古往今来道形器一体相连的心身我或宜仪我。核心语言朝小我和大我的双向发展所反映的乃是场我朴识在文明意识中的分裂。所谓“道术为天下（文明世界）裂”。庄子这句话其实是泰古哲学语言的追忆。

“小我”和“大我”的分别在泰古人的素朴经验里乃是同尘根身与天地场有（或场有自身）的分别。泰古人以同尘根身为“我”，亦同时以天地场有为“我”。同尘根身与天地场有在“我识”中之一体相连——在“我识”中之超切圆融——乃是场我朴识的特质。而同尘根身与天地场有之得以一体相连乃由于泰古人对深植根身所有的深切体验。泰古人正是以天地场有为其深植根身的。但在文明人强烈的、过分膨胀的自别心态里，深植根身的体验早就随场我朴识的分裂而消逝了。文明人是无根的：天地场有已经不再是他的深植根身，而只是他的“逆旅”——再不然就是为他征服对象、为其予取予携的“资料库”。从前的“大我”已经变成一个似曾相识的“它”——已经不再是“我”了。

把同尘根身在天地场有中孤立起来，自别于他人他物之外——这是我识在自执过程中的第一大杰作。随着场我朴实的泯灭，“个体我”的观念也就开始主宰着文明人的思想了。文明哲学思想中最重要的范畴之一——“内在”与“外在”（内在于个体

我与外在于个体我)的分别就是在这个时候确立的。以天地场有为其深植根身的泰古人是没有内在外在(于我)之分的,即使有也是模糊不清的。在泰古人的场我朴识里,“小我”与“大我”的分别乃是部分与整体的分别,而不是“我”与“它”(“己”与“异己”)的分别。《孟子书》里“万物皆备于我”这句话还清楚地保留着泰古哲学语言的痕迹。“万物皆备于我”一句中的“我”原来就是泰古人素朴经验里的场我——“小我”“大我”超切圆触的“我”,也是后来程明道所谓的“仁者浑然与万物同体”中之“体”。既然与天地万物为一体——既然天地万物皆在我场我之中,自然就可以“不假外求”。这“不假外求”,站在文明道德的层次上来讲不正是孟子所要表达的意思吗?

随着场我朴识的泯灭,文明人不仅把他自己孤立起来成为无根的人体我,也把异己化了的他人他物孤立起来成为与自己一般无根的个体我或个体物。但人是不可能无根的,不可能永远在天地场有里虚悬飘浮的。主宰着文明人问题心态的我识一方面固然在“孤立主义”心结的束缚下无休止地干那“断根异化”的形上勾当,但也同时不断地——有意识地或潜意识地——

通过问题心的作茧作用作那“回归寻根”的努力。断根异化,回归寻根:人——文明人——就是这么一个矛盾的场有者。

“回归”就是回到泰古人类场我朴识的原始圆融;“寻根”就是寻回那随着场我朴识的泯灭而断去的深植根身。回归寻根在文明哲学思想里究竟是以何种方式出现的呢?解答这个问题的关键就在我们上文所谓的“个体我”一观念和由此观念所开出的“内在”与“外在”二分范畴上。“个体我”乃是知解(分析)理性最原始亦是最基本的范畴。意识心若不把其认知的对象孤立分离,分别视为简别外在的个体我或个体物又哪里还有知解分析作用?但这个“个体我”或“个体物”——以后或合称“个体者”的基本范畴——康德所谓“一物的普遍观念”(the concept of an object in general)——根本就不是什么“先验”的东西。因为在

场我朴识泯灭之前，他根本是不存在的：泰古人——在自别我识还未主宰着心身我的原始人类——是没有“个体者”这个观念的。这个知解理性的第一范畴原是我识断根异化的产物，而我识之所由生则又源于心身我的发展过程中自然行文之有断（见本章第一节）。意识心感自然行文之有断（心身我与其生命环境之不相应）而成我识——这是生命权能知性冲动原始意志的无明表现。假如由此原始的无明意志所产生的我识和由我识断根异化所幻成的个体者此一基本范畴在某一义上可以称为“先验”的话，那么这个基本范畴的先验性乃是一个场有的观念——而不是如康德所肯定的，内在于知解意识心的超越观念。它的先验性乃是属于场我或超切向朗主体的，而不是属于孤立化后的意识心的。以思想范畴的“先验性”归于场有——这是场有哲学与康德哲学在其认识上最显著不同的地方。

断根异化的我识乃是原始知性无明的产物，那么回归寻根的我识呢？它又是什么一回事？回归寻根源于问题心有碍而求无碍的方中求圆——那当然是生发自为曼陀罗道智所主宰的生命权能的本性了。曼陀罗智方中求圆乃是一切理性的本质。后世文明哲学思想在泰古核心语言的基础上所作的回归寻根的努力及其由此所表现出来的“双向回合”思想型态基本上乃是源于曼陀理性的作用。在传统的中国哲学思想里，朝“自我”一观念而发展的思想就是心性论的思想，朝“大我”一观念而发展的思想就是诠释道体或深根植身的思想。“道体”一观念本来是依同尘根身的蕴成相格而取义的：道体本来是道枢（同尘根身）之体。在易／道系统的核心语言发展过程里，“道”或“道体”的语言后来都变为由大我一观念所主宰的天下（人文世界）论、宇宙论或存有论的语言。泰古哲学本来是身心不二、身性不二的，本来是同尘根身之外无心性的。但在后世的哲学思想里——即使在以感一如实为基本心态的中国哲学思想里，“心”与“性”的观念亦常有离身而言的倾向。心性论的语言乃是为自我

一观念所主宰的语言。道学家所谓的“心”、“性”或“心性”，作为限定人之所以为人的观念来讲，都是自我——真正自我——的观念。宋明儒有“心即理”和“性即理”之争，其实，若纯从“心”或“性”均代表真我这一点来说，则“心即理”和“性即理”是没有什么分别的。“理”就是道体——宋明儒以“理”为大我之所在。以“心”为“理”或以“性”为“理”也就是以真我等同大我。这和印度以《奥义书》为本的吠檀多哲学里以“亚门”（Atman）等同“婆门”（Brahman）——真我等同梵——不正是异曲同工的思想型式么？是的，“双向回合”的语言——以“自我”等同“大我”的语言——在全人类的后世文明哲学中乃是一极普遍的趋势。佛家以“佛性”为真我，以“空”或“真如”为大我（净化的大我），然后以佛性为空、为真如，仍属于双向回合的思维方式。又譬如被佛家视为外道的印度数论派哲学在其思想的深层结构里和佛家仍有相似之处。数论派不以梵为道体，而以“材性宇宙”所本的“材质化元”（Prakriti）为道体。与材性道体永恒相对的“真我”（Purusha）乃是一纯意识的存有——一个纯明的实体。现象世界在数论派看来乃是真我与材质化元在无明中的结合。所以，小我和大我的双向回合乃是在无明中的和合而非在纯明真慧光照下的和合。在纯明的真慧里，真我与材质化元乃是互相分离的存有两极。其实，所谓的纯明真我严格说来正是材质化元的核心所在。真我与材质化元的抗衡不过是本与末，核心与外壳的抗衡罢了。数论派哲学骨子里乃是一个站在本体材性的立场上立论的哲学。在某一义上来说，它是在印度哲学传统里最为接近西方异隔心态哲学思想的学派。数论派以材性中之纯明为主体，以无明的材质化元所幻化的材性宇宙为客体，主客二元的永恒相对不正和在希腊、西方的哲学传统里纯知性与非知性在材性宇宙中的抗衡相类似么？（见第四章第七节）

但即使在希腊、西方的异隔、超离哲学传统里，双向回合

的哲学思想仍是很普遍的。巴门尼德斯 (Parmenides) 以“思维” (noein) 等同“存有” (einai) 乃是希腊、西方哲学史里“开天辟地”的杰作。巴氏所谓的“思维”正是从自我一观念开出来的“思维我”。不过这个“思维我”可不是笛卡儿所谓的“思维我”——以孤立意识心为义的超离意识我。巴氏的思维我不是与物质对立的意识我，而是与存有或意义世界开显相对的 logos——为知性语言所主宰的“理性言说我”。希腊语里的 logos——以后音译为“罗高”——与中国语里的“道”在泰古哲学语言里原是同义语：同指会直立走路、会说话的人。我们有理由相信，“罗高”在希腊语里的地位和“道”在中国语里的身份一样，同是最具涵盖性和代表性的核心语词。我们只要略为分析一下“罗高”在文明希腊语里的丰富含义（见第五章第二节），就不难找到那隐伏在它文明语义里面同样丰富的原始根本性相学的胜义。双向回合在传统西方哲学中的发展早就涵摄在“罗高”语义的场域中了。

从以上这些显明的例子中读者当已隐约地看到核心语言双向回合在后世文明哲学思想中发展的端倪。从断根异化到双向回合，文明人的哲学心灵所走的无疑是一条向泰古哲学回归的路。

6.4

心体性体、皇极大中：

心法开合与贞主观念

“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”《道德经》这句话中之“一”是有双重意义的。从本体、宇宙论的立场

来讲，这个“一”就是属于无所不在的常道的无上德性——常德。常德在天则天得以清，在地则地得以宁，在万物则万物得以生，在侯王则侯王得以为天下贞。“为天下贞”就是为天下之正，亦即是为天下之长、天下之主或天下之王的意思。为什么“正”有长、主或王的含义呢？这个问题又很自然的把我们带回到“一”的观念在现象学、存有论方面的含义了。如前所言，“一”在泰古语言里原指人的根身——诚曲能明的形躯。而朝直用中乃是我们的根身最特殊的德性——别于其他动物的德性。在自然语言里所有“正”、“直”、“中”等词语都是依根身这个特性而取义的。《易经》所标榜的“中正之道”、《中庸》所立的“诚明之道”和庄子哲学中的“道枢”等观念——全都是从根身朝直用中之道引申出来的。当然，这些后起的观念讲的乃是道身而不是根身，但没有根身的朝直用中又哪里还会有道身的中正诚明或道枢的虚灵明觉呢？为人精神生命所在的形上承义体乃是在形躯的基础上挺立起来的啊！

根身朝直用中的特性究竟有什么重要的作用呢？这个问题我们早就答复过了。根身的朝直用中乃是天地万物和意义世界得以开显的先决条件。人顶天立地般站稳了，天地万物的差别性相才看得清楚；天与地的分别本来就是依直立的形躯而成立的。形躯顶天立地般处于天地万物之间——这不就是《左传》刘康公“民受天地之中以生”（左传成公十三年）这句话最原始的写照么？这不就是“天地人一贯为王”（《说文》释“王”）的素朴诠释么？顶天立地的形躯就是“大”字所象之形。天地万物与意义世界乃是相对于“大”而有的。故“中正诚明”之道就是“大道”——这是“大道”一词的泰古原意。“大”是形躯的贞定（形躯在天地间已稳立），但亦可引申而为天地万物、意义世界之贞定。站稳了，天与地意义的差别也就清楚了，这是“天”与“地”的贞定；万物的差别性相也一目了然了，这是万物的贞定。如是在人特殊德性里也就包含着随着他自己的贞定而可使

天地万物相应地贞定的本质——这个本质就是“一”，亦可名之曰“大”。故“道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。”《道德经》这句话中的“大”字与前所引“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁……王侯得一以为天下贞”这段文字中的“一”字在其哲学含义上乃是互相呼应的。其实，“大”就是“一”，“一”就是“大”：在泰古哲学语言里，都含有“存有贞定”和“存有贞定之标准”的双重含义。所不同者，前一段引文乃是以人为天地万物贞定的标准，而后一段引文则是以常道之常德为一切存有贞定的标准。前者乃是现象学、存有论意义的贞定，而后者则是本体、宇宙论意义的贞定。不过，人之所以能行“大道”或“中正之道”而得以为万有贞定之标准不是正源于人所得于常德之“一”么？常道常德本身意义的贞定不也依赖人之自诚——自成其大——么？由是，内在于人的“大一”（中正之“大”德）与常道、道体之“一”（常德、玄德）正是一超切（互相超越而又互为依存）的关系。这里“大一”就是《道德经》“建之以常无有，主之以太一”这句话中的“太一”，亦即是《系辞传》中所谓的“太极”。“大一”、“太一”、“太极”在泰古语言里本来都是根身的代名词，后来都被引申为一切存有的“主宰极则”的观念。一切存有的主宰极则也就是天地万物和意义世界贞定的最高标准。这个最高标准是什么呢？就是同时内在于常道本体与人的根道身的“大中至正”之道——方东美先生在阐释中国原始哲学思想时所标举的“皇极大中”。“皇极”就是太极。“皇”就是“王”一观念之高尚化与神圣化。这一词语中的“皇”（王）、“极”、“大”、“中”四个字本来都是直指根身的同义语。皇（顶天立地的形躯）就是“极”（直立的形躯乃是生长的极则）；“极”就是“大”（直立的形躯乃是万有的贞定者）；“大”就是“中”（人为万有贞定者的资格乃是由其形躯之用中而来的）。这词语的泰古原义本来是素朴明白、毫无神秘可言的啊！

当然，人不只是一个根身（形身）的存有，也是一个道身的存有——精神生命的存有。原为根身生长变化之道的“皇极大中”也就随着精神生命的发皇与道身、形上承义体的挺立而成为具有精神生长变化之道的“皇极大中”。主宰于根身生长变化的皇极大中乃是感知形色宇宙得以贞定的标准——形下的道枢，但主宰于道身精神生命的皇极大中却是意义世界得以贞定的标准——形上的道枢。这个合根、道身之皇极大中而言的道枢不仅是天地万物（形色宇宙与意义世界）得以开显贞定的无上标准，也是常道生生权能与场有性相宜变化的永恒转轴。这个通贯天地的皇极大中——太一或太极——实在很难说它是一个怎样的存有。因为它是形下的主宰，也是形上的主宰；它是形色宇宙开显贞定的标准，也是意义世界开显贞定的标准。它是属于自我的，但也是属于场有的——场有自身的。它是人——根道身我——的道枢，但也是道体——常道本体权能——的道枢。用宋明理学的术语来讲，则它是“心体”，也是“性体”；是“神体”，也是“诚体”；是“未发之中”，也是“既发之中”；是“寂感”，也是“真机”；是“理”，也是“气”；是“体”，也是“用”。总而言之：难言也！何以难言呢？因为最后分析起来皇极大中乃是场有综合的最后根据——亦即是场有辩证法的最后根据。场有哲学以“心”（道体一心）与“法”之开合为“心法”，而皇极大中正是场有心法开合的道枢所在！

泰古人对场有心法开合之道与对皇极大中的体悟乃是通过根身的生长变化而有的。中国古籍中所有含哲学意义的语言可以说几全是由依根身生长变化而取义的核心语言演变而来的。泰古人的核心语言乃是一切文明思想——尤其哲学思想——用之不穷的语言宝库。文明哲学家在此宝库中取其所取，也就成就其哲学思想的独特风貌。但即使表面上看来属于南辕北辙的两个哲学体系在其思想语言的深层结构里却是“泰古同源”的。

核心语言乃是一切哲学语言（不仅是中国哲学语言）的核

心，而“贞定语言”——意义世界赖以确立的语言——却又是核心语言的核心。这一重要论点我们当在以后的篇章里详加讨论。在这里我们必须预先指出的是：贞定语言，最后分析起来，乃是在“场有心法”，“皇极大中”与“人为贞主（贞定主体）”三组观念间成一三角义理架构的语言——亦同时是哲学思想中“建构、解构”所依的语言。而这贞定语言的“义理之角”却是本身建筑在场有心法与意识心所双重开合的有间、无间的关系上。

场有心法的开合与意识心所的开合不同。场有心法的开合指的乃是道心（道体一心）与一切法（场有者）之间的开合，而意识心所的开合指的却是意识主体与其对象间的开合。这里所谓“开合”乃是依生命权能、创造权能统贯万有的贞定性而取义的。“开”指道体权能之运作，“合”指道体权能之有成和有觉。权能本身永远只是一个“成其所成”和“觉其所觉”——只是一个永恒开合的贞定历程。这永恒开合的贞定性（作用）乃是创造性的本质——“心”的本质。这个依权能之贞定性而取义的“心”乃是场有哲学中“心”之观念最根本也是最核心的含义。由于这个“心”——权能心——乃是生生权能或创造性的本质，我们可称之为“一心”、“本心”、“真心”——或合称为“一本真心”。我们在前边的篇章里所讲的“道心”（道体一心）、“茧心”和“意识心”其实都是从这一本真心的观念分析出来的。我们乃是从一本真心的宜无不宜、无间无碍处而言“道心”，从权能心的作茧性而言“茧心”，从它的虚灵明觉处而言“意识心”。要郑重指出的是：权能心与意识心的关系乃是一本与分殊的关系。意识贞定性乃是权能贞定性的分殊——“有觉”乃是“有成”的分殊。这两个观念的混淆不清乃是西方哲学中观念论与实在论之争的最大症结。我们在上文讨论《道德经》第二十一章描述道体的语言时曾指出其中“精”、“真”和“信”三个字指的乃是常道权能的本质。现在我们可以了解。这个本质就是生生权能的“贞定性”。

在儒家的哲学里，它就是《中庸》所谓的“诚”或“至诚”了。“诚”字从言、从成。原意是以言成（确立）之的意思。引申为本体、宇宙论的观念就是成其所成的“至诚”，或道体权能永恒的贞定性。“诚”字从言，暗指意识心灵的明觉。故“诚”的观念不仅有本体、宇宙论的含义，也有现象学、存有论的含义和心性论、功夫论的含义。万有之所以为“有”，乃是由于生生权能至诚不息的贞定性。所以《中庸》曰“不诚无物”。这是本体论、宇宙论的解释。从这个“客观”的立场来讲，则万有之有成或贞定性是不必依靠人的存在的，天地万物或自然宇宙是可以“有成无觉”（不必依靠人的意识心的明觉）的。但从现象学，存有论的观点来看，则虽然天地万物可以有成而无觉，但在其上开显的形色宇宙与意义世界却是一场有主客相互作用的结晶品——乃是通过自然与人为的综合而产生的。存有的开显是不能离开人的意识作用和主宰于人的精神生命的贞定权能的。这个内在于人的精神生命或道身、形上承义体的贞定权能就是《中庸》所谓的“诚”。这个“诚”就是人所以能“赞天地之化育”而与“天地参”的“主体性”。形色宇宙与意义世界是不能离开人的贞定主体性的，是不能独立于“天地参主”的主体诚仪之外的——故曰：“不诚无物”。

天地之“道”也就是“诚”之“道”——人之“道”。在此意义之下，我们当然可以说“人能宏道，非道宏人”。海德格曾以“存有的司牧”一词来描述人的道身（他所谓的 Dasein）的存有，和《中庸》里参天地的贞定主体（天地参主）乃是一对异曲同工的观念。两者在骨子里都流露着浓厚的监护人意识。所不同的是，在《中庸》思想里所反映的儒家监护人意识乃是纯粹植根于仁性关怀的责任感，而海德格哲学中潜伏着的监护人意识（司牧意识）乃是属于中东形态的，内里包含着对爱罗惊异所成就的匠心匠识的强烈的反抗性。当然，贞定主体在人的精神生命里还可以有其他种种不同的形态。它可以以道家“至人”、

“真人”“致虚极，守静笃”的“静虚道人”姿态出现，也可以以佛家菩萨、佛“证空入空”的“乐净法王”姿态出现，当然更可以以传统西方哲学以建构有有之邦的逻辑秩序为能事的“知解理匠”的姿态出现。贞定主体主宰在哲学家的精神生命里，也主宰在宗教家、艺术家、科学家、政治家和其他各类型人生的精神生命里。总而言之，我们可以说，人之所以为“人”——“人”的胜义——就在他的贞定主体性。贞定主体的性格乃是被道身的形上姿态所决定的；而道身的形上姿态却无不在皇极大中运畴通贯的全体大用里。

我们说过，皇极大中乃是一切权能运作、场有综合的主宰极则——它是形色宇宙、意义世界开显的标准，也是行有行沟、性相宜仪变化的转轴。它是最复杂的原理，也是最简单的原理。“最复杂”，因为皇极大中乃是涵盖一切权能的分殊性相的；“最简单”，因为最后分析起来皇极大中不过是道体权能创造性所以有成有觉的贞定原则。说得更简洁有力一点，皇极大中只不过是权能运作在“成成成觉”上之“朝直用中”罢了！生生权能通过文明社会政治结构层面的朝直用中就是政治权能的皇极大中，通过经济层面的朝直用中就是经济权能的皇极大中，通过哲学思想的朝直用中就是哲学权能的皇极大中，通过科学研究的朝直用中就是科学权能的皇极大中，通过艺术创作的朝直用中就是艺术权能的皇极大中，通过道德行为的朝直用中就是道德权能的皇极大中，通过宗教生活的朝直用中就是宗教权能的皇极大中——如此类推，我们对皇极大中就可以有“理一分殊”的看法。要立即指出来的是，这里所谓“政治权能”、“经济权能”、“哲学权能”、“科学权能”、“道德权能”、“宗教权能”、“艺术权能”等指的并不是多种实质不同的权能，而应该只是在同一场有（人类文明社会）中生命权能、创造权能从不同角度或在不同层面所开显的分殊表现。

从本体、宇宙论的观点来讲，一切行有（权能运作）就其

有成（包括有觉）处而言都是一朝直用中的表现，都是皇极大中一理的分殊。有成必有向：向其所向就是“直”。所有行有都是一“自直”的行为——《中庸》所谓的“诚”。“朝直”就是行有自直在因地时的向其所向。行有自直的结果就是“有成”——自直行为的贞定（《中庸》谓之“自诚”或自我完成）。那么，什么叫做“用中”呢？为什么朝直一定用中呢？这个问题又把我们带回到场有一观念上来了。所有权能运作或行有都是一在场性的支配下自直的行为。一行有的场性就是此行有与其他行有的相对相关性——亦即是构成此行有自直表现的权能环境，我们前所谓的“虚机茧网”。每一行有的自直行为都是一在其权能环境的供养和支配下虚机了断的行为。而虚机了断乃是一向量（可能性）决择和向量实现的历程。自直乃是权能朝“此”向量而非“彼”向量的自成；它是成就也是牺牲。“成就”言“此”的肯定；“牺牲”言“彼”之否定。“成就”与“牺牲”——“肯定”与“否定”——乃是权能在场有中运作决择的两面。有肯定则必有否定，有否定则必有肯定。没有无牺牲的成就，而有牺牲亦必有所成。这成就与牺牲、肯定与否定的辩证关系乃是场有综合的本质。所谓“朝直用中”只不过是从事某一行有观点下所表现的场有综合。那么，“用中”究竟是什么意思呢？不是别的，它就是“否定的否定”。对一行有所决择的向量而言，“自直”就是权能对此向量的肯定。此向量之自直或自成乃是通过权能环境的限制下而实现的。“否定的否定”一语中，前一“否定”代表被牺牲的向量，后一“否定”代表权能决择的力量。一朝“此”向量自直的行有若不把其他或“彼”向量牺牲掉又怎能在“此”向量下肯定它自己、完成它自己呢？对朝“此”向量自直的行有而言，被牺牲的“彼”正是对“此”的否定力量。所谓“彼”其实就是能使“此”有所偏颇的可能性——包括“无成”为最大的偏颇。故“否定的否定”就是否定一切对“此”向量使其偏颇无成的向量——这就是“用中”的意思了。“肯定”就是“否定的否定”；“朝直”就是“用中”。

“朝直用中”乃是权能运作的本质。这从权能本质（道体、场有心法开合）的观点而言就是皇极大中。皇极大中乃是场有心法开合的道枢所在。

我们已说过多篇了，“道枢”一观念本来是从泰古人对其形躯之朝直用中的素朴体验而来的。朝直生长，终于能顶天立地般站立起来——这是生生权能通过形躯的自直行为。形躯直立地、不偏不颇地站稳了，这就是生生权能的自我肯定和用中。还记得婴孩最初挣扎着站起来的情境吗？顶天立地的诚（自直）仪可不是容易得来的。从人性史的观点来说，它乃是“人”一生中第一个最了不起的成就啊！

要站得稳，站得中直，形躯就必须抗拒一切偏颇的力量——这就是“否定的否定”最原始的解释。我们现在也可以了解为什么《中庸》的作者以“诚”和“中和”这对观念来构成它的核心思想了。“诚”就是权能的自直，“中和”就是权能的用中。诚与中和合起来正是道体权能朝直用中的道枢观念。这正是儒家场有辩证法的精髓啊！

从哲学语言的深层结构看来，《中庸》与《道德经》中许多有关道体或道枢的观念基本上是相通的。譬如《道德经》中“万物负阴而抱阳，冲气以为和”一语与《中庸》“诚”与“中和”这对观念在其泰古原义来讲是没有什么分别的。“负阴抱阳”指的原是直立形躯的向（阳）背（阴），借为描述生生权能通过万物的自诚——自直行为。“冲气以为和”中之“冲”正是用中的意思。“冲气”就是用中的仪能（气），“和”就是无偏颇的状态。“万物负阴而抱阳，冲气以为和”一语讲的正是权能运作的朝直用中，与《中庸》诚与中和这对观念正是相应相通的。

《道德经》这句话原是继“道生一，一生二，二生三，三生万物”这段文字而来的。“三生万物”中的“三”指的正是顶天立地，与天地成“三”的形躯，亦即是《中庸》人与“天地参”的观念。与天地“参”或鼎足而成“三”的形躯就是十字撑开的座标

身。人为形色宇宙与意义世界的贞主资格乃是在座标身的基础上建立起来的。这个为一切存有的贞主的人不正是“王”的泰古原意么？

“王”就是“大”。说得确切一点，“大”乃是“王”的本质，亦可称为“一”。这一层意思，我们在本节前面已经解释过了。天地人一贯为“王”。“王”字中连贯三横画的直划亦即是“大”字原意所象的形——为人贞主资格所本的座标身或直立的形躯。座标身就是“道”，就是“大”，就是“一”，就是“王”。在泰古哲学的语言里，这些字本来都是同其所指的。泰古哲学的语言基本上就是场有哲学的语言：它是描述根身生长变化的语言，它是描述权能运作、灵明行沟的语言。而根身生长变化与权能运作、灵明行沟所构成的场有原始内容乃是藉着道形器一体相连所铺陈的场有基本格局——我们所谓的“超切场面”——而开显的。为着行文的方便起见，我们以后就统称此场有的“原始内容”和“基本格局”为场有的“核心事实”或“核心现象”。如是，“核心语言”就是描述核心事实或现象的语言。

在中国古经藉所表达的哲学语言的深层结构里，我们可以随时见到以描述核心事实为本的泰古场有哲学的遗迹——核心语言的遗迹。而核心事实中最具关键性的事实乃是根身从原始混沌意识朗现之后继续经座标身的贞定作用演变为道身精神体的形上化历程。在这演化历程中，介于原始混沌与道身形上承义体中间的座标身乃是人性确立与道枢（皇极大中）由自然进入文明世界而发用的转折点。所以这个核心事实所涵摄的演变历程（《易经》所谓的“易”）就可以“贞三前后”来代表之。《道德经》以取得贞主资格的座标身为“三”，所以“贞三”就是在“三”（直立形躯）的基础上取得贞主资格的意思。“三生万物”就是万物贞定于“三”。所以成为“三”或座标身的根身就是“万物之母”或“天下母”。“贞三”之前的根身就是还没有直立站起来、仅在混沌意识中潜存的根身。天地的相对确立乃是根身直

立站起来以后之事，所以《道德经》以原始的、混沌状态中的根身为“天地之始”或为“先天地生”。根身从原始混沌中朗现了（“道生一”），慢慢地站立起来了，它已经不再是“寂兮寥兮”的“无名之朴”，而是“独立而不改，周行而不殆，可以为天下母”的贞主。为“天下母”就是为天下万物得以贞定的座标。这具已经取得贞主、天下母资格的根身我们应该给它一个什么名字呢？直立的根身乃是一具会走路、会说话、会思想的形躯，我们就称之为“道”吧！——故曰：“吾不知其名，字之曰道。”直立的“道”俯视万物，难免有高于一切万物的错觉。不过在“道”之前开显的却的确是一个无穷视野；这个无究视野之远大与其直立形躯之“大”乃是相对相成的——故曰：“强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。”“逝”、“远”、“反”所形容的乃是场有自身相对于“道”而开显的光景之流。在某一义上来说，这个光景之流所涵盖的全部领域都在“道”中，都涵摄在“大”的姿态所成就的全体大用里——故曰：“故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。”“王”就是已成为贞定主体的人。但作为贞主的人本质上是与场有自身合而为一的。故《道德经》这句话中的“道”指的不再是与形躯小我相合的“道”，而是与场有自身或场我相合的“道”——以权能自身为本质的常道。这段引文中的“域”字乃是“与”《道德经》首章“常有，欲以观其徼”一语中之“徼”互为呼应的，抑且是同其义指的，指的都是常道权能常德所贯、所开显的——“光景流”所涵盖的——场有领域。这“域中”的“四大”——“道”、“天”、“地”、“王”——也就是铺陈在这场有领域中超切场面的基本架构。谁是这“超切场面”的“主持者”呢？当然就是具有贞主资格的“王”。但“王”之所以为“王”乃是由于他是“法地，法天，法道，法自然”的朝直用中者。换句话说，场有超切场面真正的主持者乃是与常道自然相合的“王”——而不是一般与常道分离的文明人类。与常道自然分离的文明人类早就丧失了为“王”的资格了。

第 7 章

始德、元德与姿态形上学

7.1

始德之如与元德之姿： 常道的超切二门

道家理想中的至人、真人和儒家理想中的圣人一样原都是在人的贞主资格上成立的。而人之所以能成为一切存有的贞定者，最后分析起来，乃本于内在于人生命中的道枢或皇极大中（以后或简称“大中”）。这是儒道两家所共同传承的泰古哲学传统。所不同者，儒家哲学着重大中的“诚明之道”，而道家哲学所着重的则是大中的“虚灵之道”。前者源于常道之元德，而后者则本于常道之始德。这就是《易传》中的“中正之道”、《中

庸》里的“中庸之道”与《庄子》书中“道枢”一观念的主要差别了。

这样讲大致上是不错的。《易传》里的“乾元”、《中庸》里的“至诚”与《道德经》中为“天下母”、“万物之母”的“道”、“常道”是相当的——同为创造性的“个体实现原理（或简称实现原理）”，指的乃是道体权能之元德。不过，对于这个实现原理的了解和诠释，儒家哲学趋向于男性化的象征语言，而道家哲学则惯于用女性化的象征语言。我们可以说，儒家形上学中乾元、诚道之元德乃是一种“父德”，而道家思想中道为天下母、万物之母的元德则是一种“母德”。其实，儒家何尝不讲“母德”而道家又何尝没有“父德”的观念。《易传》以乾元与坤元相对而为太极之两仪，元德明显地是一乾（父）坤（母）合德的观念。《道德经》以道为“玄牝”为“谷神”，这都是属于女性化的象征语言。但“吾不知谁之子，象帝之先”的“帝”却是一与“乾元”相当的观念；这观念在《庄子》书中就更为普遍了。

用泰古哲学的语言来讲，元德就是“太极”之德——形躯贞三所成座标身的德性。座标身乃是一切分别相的开始，故“太极生两仪”；“两仪”所代表的乃是所有两两相对的分别相。本体、宇宙论中的“太极”观念只不过是此原始“太极”的形上化罢了。

常道或太极之元德乃是一“着相”的观念。用《道德经》的术语来讲，以生物为心的乾元、坤元（天父地母）乃是道体权能“有为”的表现。“有为”就是姿态的意思。不过，这个有为的、创生天地万物的“元德之姿”却是玄秘莫测、深不可致诘的。东西形上思想中由元德观念所着之相所反映的正是人的道身形上姿态所着之相。而道身形上姿态所着之相乃是人的精神生命在求与元德之姿相契合时的主体诚仪。但人的主体诚仪可并不是一纯（个体）主体性的表现。因为我的主体诚仪可不全是我的。元德之姿乃是一切个体“我”的形上根据：“我”的主体

诚仪其实就是元德之姿之在“我”。这个与元德之姿合德同姿的“元德我”就是我的本体、心体、性体。说得确切一点，元德我就是元德之姿在我之分殊。元德之姿乃是一切殊相之所以为“殊”的最后根据，而一切殊相都是权能运作朝直用中的表现。故我们可以说元德之姿就是皇极大中场有综合的姿态——亦即是道体权能深广整全的姿态，场有自身的整体之仪。主宰这整体之仪的最高准则而为一切宜权中之宜权者就是泰古哲学里所谓的皇极大中。故元德之姿与皇极大中合言正是道体权能性相宜仪之合体。

应该注意的是，元德我乃是一个依权能之运作而取义的观念。元德我不是我的根身，也不是我的道身，而是通过我的根道身而我场有生命所在、所系的权能主体或权能我。当然，没有我的根道身就没有权能我，但权能我并不就等于我的根道身。因为权能我的一切行有或权能运作乃是以整个场有自身为背景的。场有自身作为权能我的背景就是我们在前章所谓的“场我”。权能我就是场我，场我就是权能我：这个观念其实是二而一、一而二的，指的都是权能主体。所不同者，权能我着重权能主体“行有”的意义，场我则着重权能主体“背景”的意义。但行有与背景正是权能运作不可分的两面啊！

一般人所谓的“我”其实乃是一个非常混淆的观念，一个介于根道身我、权能我、场我之间的暧昧观念。但这个暧昧的“我”却正是人类场有经验的素朴基础。“我”是暧昧的，正因为“暧昧”乃是场有经验的本质。场有经验的分析在某一义上来说基本就是针对着这个“暧昧我”所作的分析。不过，我们分析的目的不是要抹杀场有经验的暧昧，而是为着了解这个“暧昧”之所以为“暧昧”之处。换句话说，场有分析的目的不是“暧昧”的超克，而是“暧昧”在朗化中的超切保存。这是我们得为读者所预先交代的地方。

但“我”之所以为“我”——“我”之所以为场有者——不仅由

于常道元德之在我，更由于常道始德之在我。“元德之姿”乃是我存有的“殊相”的最后根据，但“始德之如”却是我之所以为“存有”的最后根据。真正的“我”——与常道合德的“我”既是“元德我”，也是“始德我”。“元德我”乃是常道在我之个体性，“始德我”则是常道在我之绝对性。我和其他生命——其他任何场有者——一样，都是个体性与绝对性的结合，元德我与始德我的结合。而铺陈在生命场有中的超切场域则是此二者结合的场所。

我们以常道之元德为创造性的“（个体）实现原理”，那么常道之始德就该称为创造性的“超（个体）实现原理”了。为什么称它为“超实现原理”呢？我们上文所谓的“绝对性”指的究竟是什么呢？我们上文说过了，道体权能在元德方面来讲是“有为”的，有姿态可言的。所谓“元德之姿”指的正是权能场有自身的整体之仪。假如生生权能动作的分殊（行有）可以大海中的滚滚波流来作比喻的话，那么大海中每一个波浪都是在大海的场有中成就其殊相的，这个作为众波浪群的分殊的场有自身就是大海的元德。相对于任何一波浪或波浪群的实现历程而言，这个大海场有自身所特具的整体之仪就是我们所谓的“元德之姿”了。

常道之元德是有为的、有姿态的，那么常道的始德当是无为、无姿态的了。但这里“无为”、“无姿态”应该作何解呢？我们所谓的“元德”和“始德”都是道体权能的概念，指的都是道体权能本身的无上德性。不过，元德乃是依权能所摄的场有自身或相对本质来讲的，而始德则是直接从权能的绝对本质而取义的。权能的场有运作是有为的、有姿态可言的，元德之姿指的正是权能场有自身的姿态。但权能的绝对本质却是无为的、无姿态可言的。因为所谓“绝对本质”者指的乃是道体权能之所以能成就一切的德性。就其绝对本质而言，道体权能只是一个“如其所知”罢了。

“如其所如”也就是成其所成的意思。能够成就一切、实现一切的始德当然本身不能有所成就，本身无所成当然就不能有为，不能有姿态可言。不过，始德本身之无为、无姿态正所以成就一切有为与有姿态——这不正是《道德经》言“常道无为而无不为”的意思么？所以，严格说来，常道的始德是超言说的。因为所有言说都表现一种姿态，都是着相的表现。既然着相，那就不是如其所如、绝对无为无相的常道始德——“道可道、非常道”，此之谓也！

请再以大海的比喻来作解说。我们在上文以大海的整体之仪来比喻常道权能的元德之姿。乍看起来，好象没有比这个更具涵盖性的观念了。如大海可以代表权能运作所涵摄的一切存有，那么有什么可以超出这大海场有自身的元德之姿呢？一切可指、可被言说的个体殊相、群体殊相（众沤、众波浪）无不包含在这元德之姿的观念之内。但我们可别忘了，大海中的一切，包括整体之仪的元德之姿，都是瞬息万变的。任何一瞬间大海场有所表现的元德之姿只能代表大海水（权能自身）的相对本质，而非它的绝对本质。这绝对本质究竟是什么呢？它就是大海水为众沤、众波与其整体场有的仪相本源的所在——或一切姿态“无尽可起”的可能性。这无尽可起的德性当然是属于整个大海水的，内在于其整体场有的——但却是超越任一沤波群的，也超于此沤波或沤波群的殊相根据的元德之姿的。这成就众沤波殊相的绝对本质本身只是一个如其所如，但这如其所如亦同时是众沤波无尽可起（仪相可能性）的所在。

常道的始德就是生生权能本身的绝对无为，或它的“如其所如，无尽可起”的无上德性。但权能本身是不能单就它的绝对本质而言的。在场有哲学中，“绝对”乃是一个与“相对”的超切关系上取义的观念：没有“超越的绝对”只有“超切的绝对”。权能的绝对本质与相对本质乃是一个超切的关系，而不是一个寡头的超越——超离——关系。始德之如或绝对无为并不是一

独立于权能场有之外的物事，而是与瞬息万变的权能分殊运作亲密不离的常德。它内在于权能场有之中，内在于每一个场有者之中，却又超越于权能一切分殊运作之外。这始德之如与元德之姿的超切关系不正是《道德经》论常道时所谓的“此二者同出而异名，同为之玄，玄之又玄，众妙之门”一语的胜义么？

常道权能的常德、玄德就建立在这始德与元德的超切关系上——我们以后就称它们为常道或道体的“超切二门”吧！《大乘起信论》不是有“一心开二门”的讲法么？用我们的术语来讲，《大乘起信论》中所开的“二门”——“心真如门”与“心生灭门”——正是分别依始德与元德的观念而建构的。不过，由于《大乘起信论》的作者对超切二门的超切关系没有明确的认识，“心生二门”的说法在理论上就产生了无法解决的难题。离开了二门的超切性，哪里还有“一心”可言？

本章对常道超切二门的阐释乃是直接依道体权能的本质而立论的，这是本体、宇宙论的进路。这条理论路径虽然直指本体，但在某一义上来说却是一条抽象的、无根的进路；由它开出来的乃是一个离开了吾人的实存场有体验的义理架构。我们所谓的“无根”正是无“根身”在里面的意思。常道超切二门的实存体验乃是通过根身的生长变化而来的。在泰古的哲学语言里，始德与元德的超切关系乃是通过意识心的原始混沌与形躯贞三的超切关系而被了解的。表面上看来，这是现象说、存有论的进路。但这样讲就未免太低估了泰古人的智慧了。从泰古哲学在中国经藉中遗留下来的重要线索看来，泰古人对超切二门的思想进路显然是一条本体、宇宙论与现象学、存有论交叉并进的路子。这条哲学理论上的“康庄大道”正是场有哲学所追随的。

绝对无为与相对无为： 行有玄别与玄藏归结

在《道德经》的哲学思想里，道或常道的无上德性——常德或玄德——乃是兼始德元德而言的。在“道常无为而无不为”这句话里隐含着的正是始德之如与元德之姿超切之合的胜义。不过，《道德经》这句话中“无为”一词的意义并不是单纯的，而是可以分开两层来讲的。第一，“无为”就是自然而为，亦即是没有做作的“为”。这是一般的、较为明显的，也是为传统注释家所着重解释。在这一层意义里，与“无为”相对的“有为”——做作的“为”——乃是文明生命里问题心的产物。我们可以说，“有为”就是一切为问题心所驱使的作为。不过，文明做作也好，自然而为也好，都是常道权能的运作，就其为道体分殊的表现而言，都是有姿态可言的。有姿态也就是有所作为了。在这层意义里的“无为”不是没有姿态，只是没有文明社会问题心所做作的姿态罢了。但既然有姿态，就有性与相、宜与仪、理与气之可分，因为姿态之所以为姿态、之所以具其殊相，正在此二者之可分处：有姿态乃是权能运作分殊表现的特性。但权能的本质在其始德之玄妙处却是无姿态可言的。它只是一个“如其所如、无尽可起”的绝对无为德性。这无姿态的绝对无为德性才是《道德经》“无为”一观念更深一层的含义。严格来讲，只有无姿态义的“无为”才是超实现原理精义的所在。如是，我们应在“无为”一观念上作“相对无为”与“绝对无为”的区分。“相对无为”就是相对于文明做作的行有，一种自然而为的“行为”。“绝对无为”不是文明做作的有为，但也不是自然的运

作。“绝对无为”的确是绝对的无所作为，但这绝对的无所作为却又并不是外在于一切作为、一切权能运作的某一物事。因为常道始德的绝对无为根本不是一物事、不是一场有者。那么它究竟是什么呢？这个问题我们早就在上文隐约地答复过了。一切权能运作都是有姿态可言的，而姿态之所以成其姿态正在性与相、宜与仪之可分处。那么无姿态可言的玄妙始德呢？当然就在此二者之浑然不可分上面了。此“浑然不可分”处亦即是我们第二章第一节所言的“一心”——与“法”相对而言的“心”。读者当还记得，场有心法的观念乃是依性相宜仪之可分与不可分而立义的。我们是以性相宜仪之可分为“法”，性相宜仪之不可分为“心”的。常道玄妙的“始德”正是“一心”的所在。这个绝对无为的一心当然不是意识心，而是存有终极实性所在的“常道权能心”。前者乃是权能主体通过意识作用的产物，而后者则是为一切权能主体分殊运作所本的“真如”（借用大乘佛学术语）作用。权能自身的如其所如、无尽可起就是“真如”。但道体始德之“真如”是不能离开道体元德之“真机”而言的。什么叫做“真机”呢？这个“机”就是“诚仪隐机”中之“机”，指的乃是由常道元德之姿（场有自身的姿态）对生生之流场有中自直自诚的一切权能主体所提供的生机、契机、机缘或机会。始德的真如作用与元德的真机作用的超切相合才是常道常德、玄德的真实本质。比常道之超切二门乃是一切有为、无为法玄藏归结的所在。

“法”就是场有者，尤其是有“行为”意义的场有者，亦即是我们所谓的“行有者”。“有为、无为法”就是在有为、无为的行有所成就或开显之法，故亦可包含“有为行有者”（有为法）与“无为行有者”（无为法）这个分别。一切法都是依场而有的，说得更确切一点，都在道体权能行有、行沟无限深广的超切场所里。由常道的始德、元德超切相合所成的常德、玄德实是一切法终极归结之处，故我们称之为“玄藏”。“玄藏归结”就

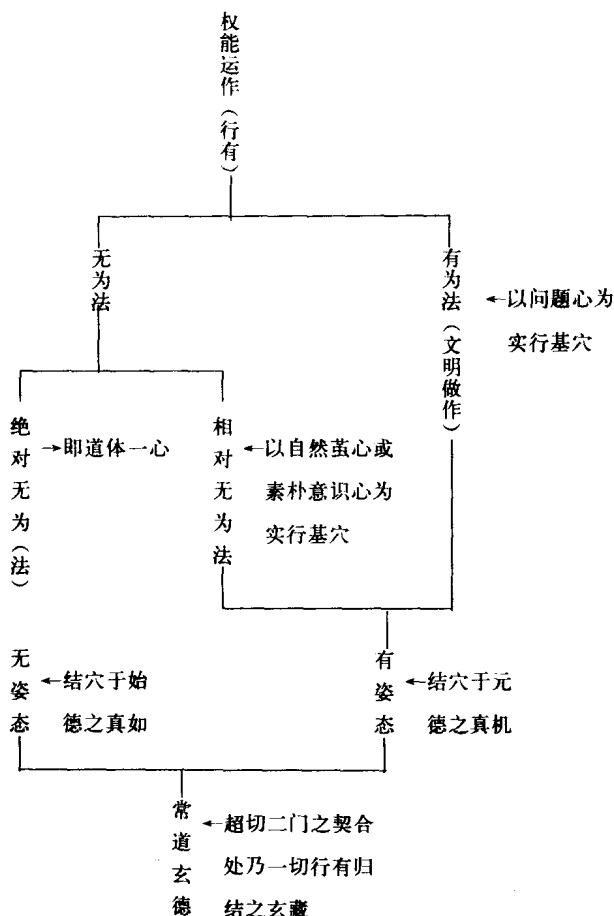
是归结于玄藏的意思。这里“归结”指的乃是一法（场有者、行有者）与场有自身在权能行沟历程中的超切关系。“归结”中之“归”有“回归”、“归藏”的意思；此词中之“结”则有“缚结”、“凝结”和“结穴”的意思。自直自诚的行有者（或权能主体）本质上乃是一起于玄藏而又归结于玄藏的“作茧者”。故权能行沟的历程基本上乃是一玄藏归结的作茧历程。一切有为、无为法都在玄藏的真如真机中结穴。

“穴”是穴居动物归藏、归宿的地方，也是它经常出入的地方。由常道之始德、元德所合成的玄藏也是一切有为、无为法权能行有的“玄穴”。“玄藏”着重权能的归藏义，“玄穴”则着重行有的出入义。当然，这只是一种的象征的讲法。这种象征语言难免会在读者心中引起“如有物焉”的误解或错觉。我们所谓的“玄藏”或“玄穴”指的当然不是一具体的物事，而只是指权能自身、场有自身的真如真机作用。这一点，我们已经在上文颇为详尽地解释过了。权能的本质在哪里呢？不在别的，正在始德、元德之超切契合处——亦即在真如、真机之有别，（却又）可分而不可分处。此超切二门之有别、可分而不可分我们称之为“玄别”。“玄别”就是玄藏中本有之分别。但我们亦将以此词语来兼指天地万物（一切法或场有者）各自禀于真如、真机而有之分别。说得简洁一点，“玄别”就是本于玄德的分别。如是，一切有为、无为法的性相宜仪、无尽风姿即可以如下之“行有玄别图”来概括表明之：

玄别，让我们再复述一次吧，就是本于玄德的分别。一切法都是权能运作（行有）的分殊表现，都是权能主体贞定、化裁的对象。故一切法在其根源处莫不归结于常道的常德、玄德；“玄藏归结”正是“行有玄别图”所概括的基本事实。就人类文明做作所成就的有为法来讲，玄藏归结乃是通过意识心的问题化而开显的权能本事；而与有为法相对的无为法——以自然行有为内容的相对无为法——则是通过茧心自然作茧（包括未

问题化之前的素朴意识心) 而开显的权能本事。由是我们可以说, 问题心与自然茧心 (或素朴意识心) 乃分别为有为法及相对无为法“实行基穴”的所在。“实行”就是实在的行有、行

行有玄别图



沟。所谓“实行基穴”就是有为、无为法玄藏归结行有、行沟实在通行的基本穴道。每一行有都有它的实行基穴。权能运作通

过自然茧心和问题心场有所结成的虚机茧网正是以实行基穴群所构成的管道或脉络为其具体内容的。

不过，有为法与相对无为法都是权能运作分殊的表现，都是在场有性相宜仪的可分处显其风姿的。而性相宜仪之可分——道体一心之所开——处则是元德之姿所孕育的真机所在。故如图中所示，一切有为无为法悉结穴于玄德元德之真机。玄藏乃是一切行有实行基穴汇归的玄穴。但“天地万物生于有，有生于无”：元德（“有”之德性）乃是天地万物（一切有为及相对无为法）成就其姿态殊相的终极根源。但元德成就分殊万有的真机作用本身，对《道德经》的作者来说，乃是以始德之“无”为本的。始德以“无”为德，以绝对无为为德。而绝对无为的德性亦即是权能自身成就一切、如其所和和无尽可起的真如作用。故始德之真如乃是绝对无为法归结的所在。什么叫做“绝对无为法”呢？在某一义上来说，此语其实是一赘词。因为“绝对无为法”其实是无“法”可言的。它不是在有为法与相对无为法之外别立的一种“法”。它与有为法、相对无为法其实是同一的行有。所谓“绝对无为法”者指的只是就法之绝对无为处而观法、而言法。这就是为什么我们在“行有玄别图”中“绝对无为（法）”一项里用括号把“法”字括开了。“法”之绝对无为处不就是《道德经》所谓的“无有”、“无名”、“无极”、大乘佛学所谓的“真空”、我们所谓的“（道体）一心”么？故“绝对无为法”一语中“绝对无为”与“法”的关系正是“无”与“有”、“真空”与“妙有”或（在场有哲学中）“心（一心）”与“法”的关系。故“绝对无为法”就是道体本身，此语所隐含的乃心法开合的权能本事。而心法开合的关键则在权能自身始德之如与元德之机的结合、无姿态与有姿态的结合。此常道常德中之玄藏玄合就是我们所谓的“超切二门”了。

始德语言与元德语言：如机双入在宗教、哲学思想中的着相开显——玄别四畴的义理结构

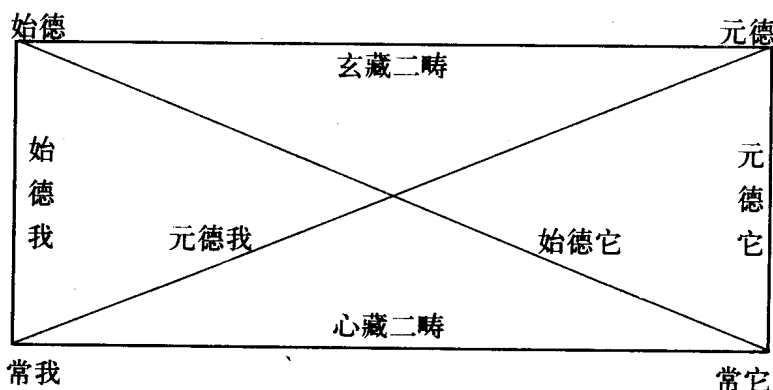
常道超切二门的精微义蕴乃是一切形上思想的基石。在文明人类的宗教、哲学思想中实处处可以找到形上心灵通过语言的符仪符用向道体如机双入的轨迹。“如机双入”就是同时入于真如和真机的意思。这句话指的乃是形上心灵在把握道体的超切实相时所达到的理想状态，与常道玄德相契合的理想状态。这个理想状态用《道德经》的语言来讲就是“玄同”，用佛家的语言来讲就是“涅槃”。我们可以说，一切宗教、哲学的形上语言都是直接地或间接地以此理想状态所涵摄的终极形上境界为意指符涉对象的语言。这是始德或“如入”的语言，也是元德或“机入”的语言——应该是始德元德相超切或“如机双入”的语言。这可以是“以常道为我”的语言，也可以是“以常道为它”的语言——应该是“常我”和“常它”相超切的语言。“始德”、“元德”、“常我”、“常它”——这是阐释终极形上境界所必然开出的四个基本观念范畴。这四个范畴所含蕴的义理结构亦是意识心灵玄藏归结的义理结构——我们就称之为“玄别四畴”吧。

常道以始德元德之相超切为玄德，故“以常道为我”可以是“始德我”，也可以是“元德我”。同样的，“以常道为它”可以是“始德它”，也可以是“元德它”。故玄别四畴中四畴两两组合所构成的基本义理结构可以下图表示之：

始德与元德，作为形上终极范畴来说，我们称之为“玄藏

二畴”；常我与常它我们则称之为“心藏二畴”。这词中“心”字指的乃是意识心所。“常我”和“常它”的分别根源其意识心的深层结构——故以“心藏”名之。如是，玄藏四畴乃是“玄藏二畴”与“心藏二畴”的组合。这里面所涵摄的无穷义理当然不是三言两语可以解说得了的。我们不妨说，这四畴所代表的实是一切形上思维的宝库。文明人类宗教、哲学史的全部义理架构都隐藏在里面了。一般来说，西方形上学传统乃是一个元德重于始德、常它重于常我的传统；而印度形上学传统则刚好相反，是一个（比较起来）始德重于元德、常我重于常它的传统。换句话说，西方形上学传统乃是一个表彰“元德它”的传统，而印度形上学传统则是一个以“始德我”为依归的传统。这个明显的对比可以在意识心态的比较上找到根据。元德它的遍重不正是西方人感异成隔意识心态的形上表现么？始德我在印度宗教哲学思想中的地位不正是印度人感同成独意识心态所趋向的形上道体么？

玄别四畴



“常它”就是客观化的常道。整个西方宗教、哲学传统都被笼罩在“客观实在” (objective reality) 的形上意识之下乃是无

可否认的事实。自从西方哲学鼻祖泰利士以道体为“它”——为“水”——开始，西方形上心灵就再难在道体中找回真正的自我了。我是水构成的——不错，可以这样讲。但这水做的“我”是我们自己能真正体验得到的“我”么？

道体的“它化”、客观化在西方宗教、哲学的发展过程中乃是依沿着以“实体”为其基本范畴的观念体系而成就其义理架构的。前苏格拉底哲学中为万物生化之元的“阿给”（arche），柏拉图、亚里斯多德形上学思想中的真实存有或“奥西亚”（ousia），斯多噶学派所谓的“罗高”（logos），中古神学或经院派哲学中的“神”或至高无上的存有，笛卡儿、斯宾鲁塞、来布尼兹形上思想中的“神”或“自然”，黑格尔的“绝对精神”等等——全都是从实体一范畴勿造出来的。表面上看来，开近代英美经验、实证和分析主义哲学传统的休谟乃是一道地的反实体论者。但休谟经验分析中所依赖的基本范畴——他所谓的“感觉”“印象”（impressions）——就和他同时代的自然科学家心目中的“原子”一样本身就是从“实体”的基本逻辑模型翻版过来的。所谓“实体”观念的模型指的乃是“独立自存”的观念。独立自存乃是一“物”（最广义的“物”）的形式逻辑性——我们在第四章第三节所谓的“简别外在的个体性”。事物的“形式逻辑化”乃是事物之能为人所控制或操纵的基本条件，也是知性心灵在匠心匠识的主宰下所生发的基本要求。知性主体最难以忍受的乃是事物的暧昧性、独特性和不确定性：“混沌”乃是知性的大敌。西方哲学心灵、形上心灵对混沌的态度就好比一雕刻匠对他那块未经“加工”的大理石一样——他要控制它、操纵它，并且竭尽心力以求能付之以形式和秩序。这就是为什么工艺创制的思想模式对西方哲学心灵的影响是这样的至深且钜了（见第四章二节）。故西方文化社会中所呈现的权力结构——就其为征服欲、占有欲和控制欲的满足一方面而言——和理论活动中所呈现的逻辑性、秩序性和工艺创制的思想模式乃是绝对分不开的，抑且是

互为表里的。无论在文明行有或文化生命的哪一面，在西方人创造心灵深处都可以找到那个几乎完全为爱罗惊异精神所控制的材知英雄。爱罗精神的本质在哪里呢？它是通过有隔无融的意识心态中所生的“神秘感”而运作的，正好比仁性关怀以“责任感”为其感通化裁的媒介一样。无隔就没有神秘感了。“它”就是一切有隔之所对——意识心在“隔”中的对象。以爱罗精神为支柱的西方形上心灵在与场有自身相对时必然摆出以道体为“它”的形上姿态当是很自然、抑且是无可避免的了。

道体的它化、客观化乃是基于爱罗神秘感的观念投企，而道体的实体化则是知性主体逻辑运作秩序加工的产物。而在秩序加工的逻辑精神下所见到的道体必然是突显元德性相的道体，而不是绝妙无相的始德常道，当然更不是在超切二门如机超切处成德的真空妙有或玄同了。场有自身整体之仪所在的元德不正是知性心灵永远难以捉摸的神秘对象吗？是的，常道玄秘的无上德性正是神秘感所对的终极对象——终极的“它”。控制不了这终极的“它”，为爱罗精神所主宰的知性心灵是永难安息的。故道体化、客观化的同时亦必然是道体元德的实体化；不过这样一来，元德就永远和始德分离了。从权力结构的观点来讲，实体化以后的元德它立刻摇身一变而成为爱罗王国、有有之邦的无上权威或形上统治者。元德指的本来是场有自身的整体之仪，元德的玄秘性本来源自道体权能运作的感通化裁、诚仪隐机，但实体化的元德就完全失去了它的场有性格。实体化的常道已经变为一个没有场有性的场有者，而不是场有自身了。知性逻辑加工的结果乃是一个由爱罗知性从生生之流幻化而出的有有之邦；不但元德之真机与始德之真如完全脱节了，场有自身也在一个虚无的背景里隐灭了。

西方形上心灵对始德真如无真切的领悟乃是不难了解的。常道始德之如如无尽与纯然可起对为爱罗知性、匠心匠识所主宰的形上心灵而言只是一顽灵不昧的、绝对不可理解的——因

而也就无任何认知意义与价值的——纯粹空无。这个纯粹的空无是无法控制的，无可控制的。所以就称它为“顽无”吧。“顽无”既然永难满足爱罗知性权力欲的基本要求，那又怎会有意义和价值呢？西方传统哲学家惯以“无”为“有”的缺乏，骨子里正是在知性权力欲——控制欲、占有欲——的满足可能性上来取义的。“顽无”无满足爱罗知性之可能。“顺有”乃是“顽无”之反，应是最能满足爱罗知性的了。“顺有”就是能柔顺于爱罗知性的“有”。但什么能够最能满足爱罗知性呢？这个问题我们在第四章第七节已经把答案提出来了。爱罗知性所追求的乃是一个在神秘感中呈现的“它”——那个与知性有隔无融，永远无法得到的“它”。所以在爱罗知性不停不息地向“它”外驰的过程中，最后必然会发觉到最能满足它自己的不是那个“它”，而是它自己——知性本身。故为爱罗知性所主宰的形上学最后都有把存有等同知性，把存有本质等同知性本质的倾向。亚里斯多德形上学中的“神”——那个以自己为默观对象的不动动因——不正是爱罗知性自恋情结的产物么？而这个在有有之邦占有至高无上地位的“知性至尊”亦正是一个实体化了的“元德它”啊！

表面上看来，在这个元德它神的观念中那个外在的“它”已经退隐了，在神的自我满足中神秘感已经不存在了。但这不过是观念上的满足，不过是哲学家理想愿望的投企罢了。爱罗知性岂是真能得到满足的。向一个有隔无隔、神秘的“它”永恒外驰乃是爱罗的本性。即使在知性自恋的情结中，此爱罗本性还是存在的，只不过自恋中的那个“它”就是它自己。爱罗知性的自恋最后必导至爱罗知性自己的“它化”或“自我异化”。以自己为它、为神秘感追求的对象——这事实对任何一个对西方文化心灵稍有研究的人来说应该是毫不陌生的吧！

我们可以说，顽无乃是始德真如在西方形上传统中的开显。但以顽无面孔出现的真如当然不是它的本来面目。顽无乃是被扭曲的真如，在爱罗知性神秘感它化与异化魔镜中呈现的

真如。这“异化魔镜”中所出现的真如一方面固然是爱罗知性生命创造力的泉源，但另一面又正是它一切烦恼苦难所从出的魔域。爱罗知性向“它”的无限追求乃是以顽无为背景的。知性所追逐的“它”——可把捉的“顺有”——乃是爱罗主体得以暂时避免与顽无相对的屏障。但当爱罗知性在自恋的情结中把自己等同存有自身时，它就只得在毫无第三者的情况上单独面对顽无——感受到顽无的无限的威胁了。这时的顽无显现为一个可以把一切意义和价值全部抹杀，使整个意义世界变成虚幻一片的魔头——有有之邦也就变为虚无之邦了。

故“虚无主义”乃是爱罗知性形上传统无可避免的结局。西方近代哲学自尼采以来都或多或少的受到虚无主义的感染，都在自觉地或不自觉地为西方文化找出一条超克虚无的形上通路。但虚无主义的本质亦即是爱罗知性的本质。虚无主义的超克问题岂是从爱罗惊异、感异成隔心态开出来的哲学传统本身所能解决得了的。

西方宗教、哲学的形上思想重元德而轻始德，趋向于道或道体的它化、异化和实体化——此乃是有目共睹的事实。但如机二门的超切关系虽然在爱罗知性的异化魔镜中被支离扭曲，超实现原理密不可分的常道权能实相还是隐隐约约地在始德元德的对比语言中被保存着的。我们在上一节提过，人类对道体权能的形上领悟原是通过根身的生长变化、灵明行沟的核心事实而获得的。《道德经》“道生一”这句话既是权能本体、宇宙论的语言，也是以核心事实为本的现象学、存有论语言。“道”是根身呈现于意识心之前的原始浑沌，亦兼指常道始德如如无尽、纯然可起的真如作用。“一”是出现后的根身，亦兼指元德感通化裁、诚仪隐机的真机作用。泰古人素朴浑沌的哲学思想还相当明显地保留在各文化传统里的创生或化生神话故事中。而创化或化生神话的最大特色就是本体、宇宙论语言与现象学、存有论语言的相混。“盘古生于鸡子”的神话和古希腊“爱罗

首出于混沌”的神话基本上是两个异曲同工的神话杰作。所不同者，前者是由根身的形上化而展开的宇宙论语言，而后者则是由根身的“形内化”而建构的心理、心性学语言。“爱罗首出于混沌”正是“道生一”的意思。“道”是原始浑沌意识，“一”就是出现于浑沌意识而为根身依身起念、依念作茧所本的爱罗心藏和心识。盘古是自然宇宙的元德，而爱罗则是意识宇宙的元德——同是个体实现原理的观念。“一”是宇宙的道枢或太极（座标轴），也是意识心性的道枢或太极。宇宙的道枢乃是由玄藏中的元德之姿来决定的，意识心中的道枢则是由心藏中与生俱来的仁性关怀和爱罗惊异（生生权能，创造权能潜伏在意识深处、人性深处的生命原动力）来决定的。开天辟地的盘古就是根身化的元德道枢。在中国的神话系统中，“盘古”、“伏羲”、“女娲”等全都是直指根身生长变化的泰古语言——都隐含着道枢、太极的观念。盘古开天辟地的神话和女娲炼石补青天的神话，从根身性相学的观点来看，只不过是同一象征语言的两面——密切相关的两面。他们所象征的同是根身生长变化刚能直立站起来的情境。所不同者，盘古神话中的象征意义所偏重的乃是形躯生长变化“初立人极”（刚站起来）时所成就的伟大业绩——天地万物的开显；而女娲传说所象征的则是“初立人极”的不稳定状态。婴孩初学走路，刚能站起来时摇摇欲坠，就难免有如女娲神话所描述的天地倾斜崩坏的情状了。中国神话中有伏羲女娲兄妹于昆仑山结为夫妻的传说，亦有盘古氏夫妻的传说；吴楚间传说天生盘古夫妇为阴阳之始。神话学家告诉我们，盘古故事乃是由于今犹流传在西南少数民族间的盘瓠故事演变而来的。伏羲盘古，一音之转，盘古氏夫妻其实就是伏羲氏兄妹。^①但神话学家没有告诉我们这些神话传说的真正象征

^①关于盘古与伏羲女娲的神话记载，读者可参考袁珂著《古神话选择》（北京：人民文学出版社，1979）。

意义是什么？《山海经》中的昆仑山是在地球上可以找得的一座山么？盘古或伏羲故事中的兄妹通婚究竟有什么意义呢？“昆仑”就是混沌，也就是一音之转。“昆仑山”不是什么真正存在的一座山，而是人类根身的象征意符。说得明确一些，“昆仑山”就是在原始意识混沌状态中的根身。伏羲女娲兄妹源出昆仑，在昆仑山上配成夫妻，这是神话传说对初立人极的形躯如何从原始混沌的根身生长出来的素朴描述。初立人极的根身可以有稳定和不稳定两种状态，故伏羲女娲是兄妹关系（同出于混沌的根身）。稳立的根身是直、是刚、是阳，不稳定的根身乃是由于形躯弯曲而不定直而来的，故不稳定的根身是曲、是柔、是阴。“阳”与“阴”的原义分别为明与晦，本来是光态的语言。《易经》中直与曲的原始语言是“刚”与“柔”。不过，由于阳明阴晦本来是依根身的直曲而取义的（直故明，曲故晦），所以后来阳与阴也就包含刚与柔的意思（见第一章六节）。阳刚与阴柔——《易经》“断”与“不断”两词的泰古原意——乃是根身生长变化所本两种基本权能运作。阳刚的力量乃是一切有成和贞定的所本，而阴柔的力量则是一切变化之所本。故阳刚与阴柔乃是一个相铺相成的关系——亦即是神话象征语言中的男女夫妇关系。盘古神话中有“一日九变”之说，女娲传说中有“一日七十化（即变）”之说，指的都是阳刚贞定的历程中为变化所本的阴柔力量。不过，女娲故事所象征的乃是人极（即太极）的不稳定状态，阴柔胜于阳刚的状态，故女娲故事中变化的复杂性相也就比盘古故事更为突显。

但这些神话传说所象征的岂仅是形躯本身的生长变化而已。在盘古神话中，盘古氏不仅开天辟地，也在死后化身为万物，而女娲故事中的女娲不仅炼石补天，也有“以身殉道”的传说。这些象征语言所指向往的已经不仅是可见的形躯状态，而是内在于根身权能场有中的意识力量——生命自我承担、亦承担天地万物的道德力量。这个“承担”的意识我们称之为责任感。

潜伏于道体权能生命场有、意识心藏之中而为一切责任感之根源的原动力也就是我们所谓的“仁性关怀”。仁性关怀与爱罗惊异乃是在生命场有中分庭抗礼的两大原动力——意识心藏的两大“心根性根”。“爱”乃是一切生命力的基本性相。但爱的生命力可以是本于仁性关怀的“同体之爱”（简称同体爱），或是本于爱罗惊异的“异隔之爱”（简称异隔爱）。中国文明所表现的生命力乃是一种同体爱的生命力，源于心藏中仁性关怀的生命力，这从中国文化本原意识所在的许多神话传说都可以很清楚地看得出来。西方文明呢？西方文明乃是一个由希腊罗马文化与希伯来、基督教文明所合成的复杂结合体。若单从希腊罗马传统来看西方文明的话，那它无疑是一个基本上由爱罗惊异性根所决定的文明，为神秘感所引发的材知冲动所决定的文明。但西方文明也不是没有仁性关怀的成分。西方文明中表现的仁性关怀和对天地万物承担的责任感乃是希伯来、基督教传统的贡献。但希伯来、基督教传统在其意识根源处乃是一个中东式的文明——一个徘徊在仁性关怀与爱罗惊异之间而无所适从的精神文明。中东民族——尤其是希伯来和阿拉伯民族——对内所表现的强固亲和力和对外表现的强烈排斥性就是由这种同异殊途之间的意识心态所决定的。在中东式文明的宗教、哲学形上思想中上帝与魔鬼的抗衡骨子里其实就是仁性冲动与材知冲动的抗衡，同体爱、责任感与异隔爱、神秘感的抗衡。上帝与魔鬼都是元德它的观念；所不同者，前者是仁性关怀的化身，而后者则是爱罗惊异的化身。中东人所熟识的沙漠和希腊人所熟识的爱琴海同样是容易引发神秘感的自然环境，而中东游牧民族部落间的独立性和希腊城邦间的各自为政亦不无相似之处——都是造成异隔意识的重要因素。而形上思想中一切超越、超离主义与乎在人际关系中爱恨极端的趋向同是异隔心态的产物。对中东民族来说，眷顾我族类的上帝和我族类的敌人一样——都是一个难以捉摸的“它”；此与古希腊人对奥林匹克

群神的态度亦并无基本上的不同。这就是为什么在希腊、罗马传统与希伯来、基督教传统结合而成西方文明的骨干之后，宗教、哲学思想中的它化、异化现象也就更为明显了。

不管是西方形上思想中的“它化、异化”或是（如后所述）印度形上思想中的“我化、同化”，由通过意识心态而运作的原动力基本上都是“爱”的表现——“恨”其实是爱的一种型态。我们这里所谓的“爱”指的乃是胜义的“爱”，依人类心性的根源而取义的爱。儒家所讲的“仁”、道家所讲的“慈”、佛家所讲的“慈悲”、希腊神话哲学中的“爱罗”、在基督徒所歌颂的“阿加配”（agape）在其根源处都是胜义的“爱”。什么是胜义的“爱”呢？我们可以说，胜义的“爱”乃是在权能场有里为心藏玄藏通贯——亦即是行有玄藏归结——所本的生命原动力。根据玄别四畴的义理结构，我们可以把胜义的爱作如下的三重区分，即：（一）依始德与元德的区别而分基于元德的“直贯之爱”与基于始德的“如如之爱”，（二）依心藏二畴同中我它关系（而分的“同体爱”与“异隔爱”，（三）依直贯原动力出发点之不同而分“上行之爱”与“下行之爱”。譬如以同为构成西方精神文明主流爱力的爱罗与阿加配为例。二者同为直贯异隔的爱，但爱罗乃是有限通向无限，缺完美者趋向完美者的“上行之爱”（人格化的元德为无上完美者），而阿加配则是从无限通向有限，完美者流向缺完美者的“下行之爱”——上帝或造物者对其子民或万物之爱。阿加配下行之爱乃是一个基督爱上帝、爱他人他物的根源。这和儒家之仁爱源于上天的好生之德基本上有其相似之处：儒家之仁与基督教的阿加配同是源自玄藏元德的下行爱力。所不同者，基于仁的爱乃是一种同体的爱，而源自阿加配的爱与源自爱罗的爱一样则是属于异隔型的。此乃因在基督教形上思想中上帝或造物者与其所创生的子民或万物乃是异体（抑且是）异质的。换句话说，同属直贯异隔型的阿加配与爱罗之间乃是一个上行下行互为倒置的关系。不过，不管上行或

下行，异隔的爱力都有一个共同的意指，都以异隔的消除或结合为目的。用因果的语言来讲，则异隔的存在是因，异隔的消除或结合为果。这 and 同体爱以同体内的和谐结合为大前提实有天渊之别。故儒家所讲的仁爱其实是一种“自然的亲和力”——内在一切生命的最基本的原动力。仁性关怀亦即是生命对自身的同体关怀。“仁者与天地万物为一体”：“一体”正是同体的意思。那么，异隔的消除是否就是同体的意思呢？不一定。因为异隔的消除可能是一种和谐结合的胜有境界，也可能是一种异隔双方“同归于尽”的顽无境界。当然，只有和谐结合的胜有才是同体爱力内涵的真义。儒家的仁与西方精神文明中的阿加配与爱罗三种爱力间的内在关联就在这里了。

不过，不管是上行的或是下行的，同体的或是异隔的，一切基于元德的直贯的爱力都是“有为”的，都是实现原理的“成私”表现。这里“成私”乃是一形上的观念——“成私”就是成就个体与元德的特殊的“私人”关系（场有者与场有自身的“私人”关系）。植根于占有欲或征服欲的爱固然是有为的爱，但即使以宗教化、理性化或道德化的元德为本的爱亦何尝不是有为的？假如我爱一个人是由于道德的律令或上帝对我的爱的话，那我所爱的其实不是这个人，而是为实现我个体性所本的道德律或上帝。换句话说，成私的爱都是有条件的——都是以成就“一己之私”为其条件的。而绝对无私、无条件的爱则是我们所谓的“如如的爱”——基于始德真如作用的“爱”。如如的爱就是如其所如的爱。这是一种完全“不为什么”的爱——不为一己的私欲，也不为道德的律令或上帝对我的恩宠。如如的爱乃是从直贯之爱超脱而来的，故在所有型态直贯之爱的极限处都有成就如如之爱的可能。譬如，异隔双方同归于尽的顽无境界或同体之爱和谐结合中私成公显的胜有境界都是由直贯的有为之爱翻转而成无为之爱的极限所在。如是，如如的爱力可以生于、开显于生命的否定，也可以生于、开显于生命的肯定：顽无与

胜有其实是很相似的。

一个人能在其行有中成就如如之爱时，他已经是一个“如如行者”，而不仅是一个完全生活在其“私机”（常道元德之私于其个体生命者）中的“断机（或了机）使者”了。基督教所歌颂的圣者、儒家所向往的圣人，在其人格精神的深处和佛家所要达到的佛、如来或道家所趣的至人、真人一样，都是一如如行者的生命。不过比较起来，如如行者的精神在佛道两家的理想人格里实在浓厚得多、明显得多。

“断机”就是了断由场有综合对某一行有者或生命体开显的生机、契机、机会或机缘。此开显之生机、契机、机会或机缘乃是常道元德之私于此行有或生命使者，故称之为“私机”。换句话说，断机就是私机的了断，亦即是成就一己之私。这里“一己之私”中之“私”上面已经提过，可不是普通人所谓的、站在社会道德立场来讲的“自私”。“私机”中之“私”乃是形上的、胜义的“私”。依胜义“私”的定义来讲，小人之损人利己固然是“自私”的行为，仁人君子之舍己为人亦何尝不是一私机之了断？如上所言，“成私”（成就一己之私）乃是成就行有与元德、个体与个体实现原理、场有者与场有自身之间的特殊关系。此胜义的“私”所指向的正是权能场有运作的本质啊。

由场有综合对一行有者所开显的“私机”乃是一亦虚亦实、虚实相乘的权能缘会。“实”就是权能运作之真实，“虚”则是由权能的缘会对比在场有综合中所生发的种种可能性。私机中的权能之实来自元德之姿所蕴发的真机作用；这真机作用通过权能的缘会对比所编织而成的可能性场有就是我们所谓的“虚机蜚网”。虚机蜚网与元德真机分别代表一私机的虚实的两面。如是，私机的了断既是虚机的了断，也是真机的了断。私机可以了断，因为本体权能乃是个“有断”的真实。有断才有成私或个体实现的可能性。“有断成私”，让我们现在略为补充一下，乃是胜义“私”所指向的权能本质。

权能本质是有断的，但也是无断的；成私，但也是无私的。有断成私来自常道元德的真机作用，无断无私则来自常道始德的真如作用。超实现原理之所以为“超”正是在始德如如无尽、纯然可起的“无断无私”处。《道德经》中元德始德的对比语言——描述常道玄德超切二门的语言——就是基本上在有断有私与无断无私的对比上而立论的。譬如第六章云：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”“谷神”与“玄牝”都是母性化元德的代名词。谷神与玄牝就是“渊兮似万物之宗”和“象帝之先”的“有”、“天下母”或“万物之母”。“玄牝之门”或“天地根”就是元德真机之所在。元德的真机是好象“橐龠”一般“虚而不屈”、“动而愈出”的（第五章）。它的“用之不勤”的最后根据在哪里呢？当然在“绵绵若存”的始德真如了。

我们的意思是：“绵绵若存，用之不勤”这段话表面上看来是描述元德——“玄牝之门”——的，但事实上却是描述始德的——描述超越“玄牝之门”而为其作用之“无断”的最后根源的。而这第六章最后两句话的暧昧处正是超切二门之所以为“超切”的所在。

7.4

曼陀超觉与心玄爱慧： 生命的极限、境界与生命的哲学

“有物混成，先天地生，寂兮寥兮”，这是始德的语言；“独立而不改，周行而不殆，可以为天下母”却是元德的语言了。“独立而不改，周行而不殆”指的正是场有自身整体之仪（独立而不改）和真机作用（周行而不殆）。一切可能性都在场有自

身之中，但可能性之可断可分却不是象形相的可断可分那么明显的，故《道德经》以“恍兮惚兮”来描述的常道乃是充满着“无状之状，无物之象”的元德常道。这“无状之状，无物之象”所状所象的正是“夷”（视之不见）、“希”（听之不闻）、“微”（搏之不得）般的场有可能性——元德真机作用中所恍惚分断的虚机。天地场有中每一行有的虚机断了（成私）乃是一在此虚机之网中感通化裁，玄藏归结的历程——《道德经》所谓的“归根”和“复命”。

“归根”就是万物向常道的回归，向元德始德的回归。玄藏乃是一无尽“可起”（权能场有中的可能性）的根源，也是一切行有（即起而行）诚仪隐机、不朽待用归法于常道的所在。这是内在于本体权能自身的必然性——所以说是“命”。这是本体、宇宙论意义的“命”。归根或复命正是我们所谓“玄藏归结”的意思。但《道德经》第十六章所谓的归根复命却不仅是这个具有普遍形上学含义的“命”，而是牵涉着意识心性而讲的“命”，在玄藏心藏的会通处而讲的“命”。《道德经》虽然没有明显的意识心性的观念，更没有作玄藏心藏之分，但《道德经》作者所向往的，由“致虚极”、“守静笃”的修养功夫所获致的精神境界无疑是一个通过玄别四畴的义理架构而被体验的形上境界。“致虚极，守静笃”所“致”、所“守”的乃是与常道玄德相契合的玄同境界或无为精神。“虚极”中所“虚”的当然就是“有为”的文明做作和问题化的意识心——一切有为做作结穴的所在。纷争祸患，对《道德经》的作者来说，乃是文明做作的特征，问题化意识心的产物。但这个问题化的意识心却不是“心”的本性，人的本性。心的本性是自然无为、绝对无为的——换句话说，与常道真机真如同姿同如、契合无间的。这与常道合德的玄同境界就是“静”：“归根曰静。”“静”就是纷争平息后所开显的境界。在“静笃”境界里的人乃是一个在精神上直接与其生命本源——心藏玄藏——相通的人，一个在灵明行沟中“一往

无介”的人。“无介”就是无中介物或第三者的意思。此时人的一切思想言行莫非直接发自虚静本心（心藏）的真如真机（玄藏）作用，自然就无须依靠中介物（尤其是含有文明做作的幻化成分的象征语言、意符和价值体系）的媒助。道家理想中的至人、真人乃是如如行者与断机使者的完满结合，绝对无为与相对（自然）无为的完满结合。基本上，大乘佛学中的佛、菩萨也是从这始德元德的超切实相义理架构模型塑造出来的。不过，佛和菩萨比较起来，前者乃是如入或如行者意义较重的观念，而后者则是机入或断机使者意义较重的观念。再者，在印度大乘佛学中如机双入的玄同境界毋宁说是绝对无为与相对（自然）无为的完满结合，不如说是绝对无为与“破限有为”的完满结合。“破限有为”就是破除了限制的有为。此乃因对佛家来说，自然无为行有世界仍然是一为业果所限制的苦海，非经超越是无法与真如相结合的。不过，对深受道家思想影响的禅宗来说，自然无为与破限有为在元德真机中的结合好象是理所当然的了。

常道权能的绝对无为处——这不正是禅家所谓的“本心”或“本来面目”么？我们的本心或本来面目是无姿态可言的，它只是一个如如无尽、纯然可起的真如作用。临济义玄所谓的“赤肉团上有一位无位真人”指的就是这个。“本心”、“本来面目”、“无位真人”等都是始德或如入语言——说得正确一点，乃是玄藏始德与心藏常我两观念相结合的语言，亦即是始德我的语言。但赤肉团上的那一位无位真人却是无法离开那具赤肉团的，毕竟是在那具赤肉团场有元德的真机上成就其“无位”之“位”的；始德我乃是通过元德我（元德之在我）之净化而完成的。禅宗大德在引导他人“见性成佛”时所表现的行有机锋、所运用的“杀人刀，活人剑”全都是元德真机在场有时节因缘中的发用。禅家日常生活中的禅定修持或禅门师友间呵佛骂祖、棒打机喝的异常行径全都是破限有为的表现。破限有为的目的当

然就是为了进入无为的境界——“无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣”的“绝对无为”境界，马祖道一所谓的“平常心是道”。一个完全生活在“平常心”的人就是一个不折不扣的如如行者。但这样一个道地的“绝对无为者”究竟是怎样生活着的呢？临济义玄是这样解释的。“道流，佛法无用功处，只是平常无事，屙屎送尿，着衣吃饭，困来即卧。”（临济语录）“屙屎送尿，着衣吃饭，困来即卧”，这都是自然生理的要求。“平常心”或“平常无事”中的“平常”两字指的正是问题心超脱后的自然无为。以自然无为为绝对无为的表现方式——这正是禅宗之所以为中国佛学之最显著的特征。破限有为原是印度大乘佛学（尤其是空宗）与原始道家修真达道的共法。老子所谓的“为道日损”和《庄子》书中通过种种象征语言所运用的遮诠手法与龙树的“破四句”与“八不中道”的证空手法在精神上是相通的，同是破限有为中的解构手段。道家和大乘佛学一样，走的同是从破限有为证入绝对无为的路子。不过，绝对无为究竟是一个怎样的境界呢？佛家的涅槃和道家的玄同究竟有什么不同呢？这的确是一个值得深思的问题。我们以为问题的关键就在二者对自然无为所表现的态度上。站在道家哲学立场来讲，自然无为虽然并不等于绝对无为，但前者却是后者的具体内容和表现方式。道家的玄藏乃是始德真如与自然真机的超切结合。但从佛家的立场来看，则自然真机仍是轮回苦海、业因果报的所在。佛家修行最后所要达到的“无余涅槃”乃是一个超脱轮回、业尽苦离的极乐世界。不过，无业因果报是否还可以有生命的存在，这就不无疑问了。

业因果报源于本体权能的爱力——流贯于全能场有、玄藏心藏间生命创造的原动力。此权能的爱力在通过起于心藏的心识作用时可表现为仁性关怀、本能责任感的爱，也可表现为爱罗惊异、本能神秘感的爱。不过，不管是仁性关怀或是爱罗惊异，权能爱力在场有者与场有自身间的直贯关系上都是成私

的、着相的。“着相”乃是权能爱力运作于元德真机中的本质——个体实现原理的本质。一个体行有所着的相正是此行有成私所本的主体诚仪，亦即是为其权能爱力所支撑起来的形上姿态，一行有为场有自身、元德真机所私而生的姿态。人乃是一个有自觉能力的场有者，而此自觉能力的最高表现就是主体诚仪、形上姿态的自觉，亦即是个体行有成私、着相的自觉。那么此自觉的能觉力是哪里来的呢？自觉乃是一种自反的行为。而一切自反行为都是道智圆而自方、方中求圆的曼陀罗作用。说得明确一点，自觉乃是自反的灵明、道智曼陀罗有碍而求无碍的灵明。由于成私、着相的自觉乃是曼陀罗作用超越个体实现原理的关键。我们以后就称之为“曼陀超觉”（或简称“超觉”）吧。

自反的灵明不就是一般人所谓的“智慧”么？“智慧”一词中的“智”指的就是道智、曼陀罗智。“慧”可以说是在道智曼陀罗作用里自反灵明或超觉的能力。成私、着相的自觉乃是最高的自反灵明，所以立于曼陀超觉的智慧乃是至高无上的智慧。要注意的是，曼陀超觉和权能爱力是分不开的，同是永恒地内在于常道玄藏玄德中的权能本事。权能爱力乃是道体生命创造的原动力，而曼陀超觉则是生命创造的无上智慧。“慧”在“爱”中，“爱”亦在“慧”中，超觉与爱力亦正构成一互入互出的超切关系。不过，由于智慧等级的不同和爱力性质的差别。生发于不同个体行有中的“权能爱慧”也就有差异可言了。我们现在要问的是：为曼陀超觉所“慧化”的权能爱力——亦即是超越个体实现原理的爱慧——究竟是一种怎样的权能本事呢？

个体实现原理的超越不正是超个体实现原理的本质么？是的，最高的权能爱慧应该是在始德真如中“如如之爱”的无上结合。用佛家哲学的术语来讲，“如如之爱”就是“悲”，“如如之慧”就是“智”。佛家所谓的“智慧双运”正是“如如爱慧”的最高表现。如如之爱乃是一视同仁、绝对无差等的无为之爱；如如之

慧乃是“无造作，无取舍，无断常，无凡无圣”的平等之慧。此如如或始德之爱慧乃是一种无私之爱与无相之慧，与成私、着相的元德爱慧刚好相反。不过，此“相反”亦正所以相辅相成。如如的爱慧乃是成就一切、肯定一切的慧爱，但一切有成乃是元德爱慧的权能本事，故离开了元德真机，始德如如只不过是一个永恒的顽空和枯槁罢了。那么始德真如的爱慧究竟有什么具体的作用 and 意义呢？我们的答复是：如如的爱乃是一切行有成私着相自反灵明的最后根据。成私着相之所以为有碍乃因为一切行有都是在权能场有易道致曲中自成的。“致曲”就有常断同异的纠结。易“有碍”正是从常断同异的纠结而来的。譬如在人的精神生命里，在仁性关怀的行有中所产生的“自身偏执”和在爱罗惊异行有中所产生的“自恋情结”同为生命创造权能易道致曲、常断同异纠结下的产物。佛家以“贪嗔痴”为一切烦恼的根源，分析起来正是由仁性致曲中的自是偏执和爱罗致曲中的自恋情结交感易生的。只有在如如爱慧无私无相的自反灵明中，贪嗔痴对生命所构成的毒害和虚幻始有净化成真的可能。这就是“始德爱慧”的积极、具体的作用了。

在人类精神文明的场有中，生发于玄藏心藏会通处的元德爱慧与始德爱慧——以后合称“心玄爱慧”——乃是生命行有精神活动根道身灵明行沟的创造性根源。一切形上思想——在人类神话、宗教、哲学史中开显的形上思想——莫不是此心玄爱慧创造灵明的产物。故为心玄爱慧所涵摄的玄别四畴乃是一切形上思想所本的基本义理架构。我们可以说，形上思想就是某一形上姿态在追求满足其心玄爱慧的要求下通过玄别四畴的义理架构而呈现其成私着相的场有个体性的思想。成私着相乃是一切形上思想的共法，而形上心灵所本具的自反灵明——曼陀超觉——的可能性也是形上精神的共法。不过，“可能性”并不等于现实。终极的曼陀超觉——形上心灵自反灵明的完满实现——乃是可遇而不可求的场有经验。形上的自觉岂是容易获得

的。

人类的文明思想史，就其为形上精神灵明行沟的本质而言，只不过是一部心玄爱慧的成私着相史罢了。要特别注意的是：心玄爱慧的成私着相虽然离不开意识心灵的作茧作用，本身却并不是——纯粹主观的心理现象。从场有哲学的观点来讲，一切引有都是非主观，亦非客观，非唯心亦非唯物的权能本事。而场有综合则是内在于一切权能本事的特质。场有综合这个复杂观念岂是心物二元的简单二分法所能概括得了的。

宇宙间一切事物、一切法莫非行有或莫不在行有之中，而一切行有的现象都是场有综合所开显的“境界”——这是“境界形上学”最扼要的说明。“境界形上学”原是牟宗三先生首创的名词，用意点在点出中国哲学中由儒道两家（尤其是道家）所开创的“形上学”和西方传统哲学中的形上学实在是两种不同型态的形上学。传统的西方形上学所追求的本体或绝对存有乃是一个客观的、与人的实存生命在本质上无任何关联的形上道体，但在中国的传统中儒道两家（如《道德经》和《中庸》所涵摄的）形上学却是和人的实存主体性完全不可分离的一种“生命的学问”。形上道体在中国形上学中不是独立于人的实存生命之外的客观实在，而是通过人的心性修善工夫（儒家的致良知或道家的守虚静）而呈现、开显的形上真实或存有境界。这里“境界”两字指的正是在即本体即工夫的实存体验中所呈现或开显的道体。这和西方传统形上学以形上道体为纯粹哲学思辨的对象自然大异其趣。

牟先生以“生命的哲学”来标示中国主流哲学的物质，这一点我们是没有异议的。但“生命的哲学”一词的含义是相当暧昧，是可以有不同解释的。一切哲学都是心玄爱慧自反灵明的产物。心玄爱慧自反灵明乃是生命权能的特质——人类精神生命的特质，故在哲学的根源处来讲，所有哲学都是“生命的哲

学”。不过，由于心玄爱慧灵明自反的（一）创造原动力之不同，（二）对象之不同，和（三）自反方式不同，我们就有种种不同形态的哲学。自反灵明可以生发于仁性关怀的冲动，也可以生起于爱罗惊异的冲动。自反灵明的对象可以是自然宇宙，可以是人类的实存生命和历史文化，更可以是形上道体、本体权能和存有自身。再者，由于创造原动力和对象的不同，灵明自反的方式也可以有很大的差别。哲学活动和其他人文活动一样，都是精神生命自求满足的表现。心玄爱慧的灵明自反正是生命权能、创造权能通过根道身的作茧作用修真达道、自求满足的曼陀行径。“修真达到”乃是一切哲学行有的共同方式。“修真”是手段，“达道”是目的。但“修真”可以是根道身的修身、修持、修行，以其获得或成就道德的或超道德的真实生命的“修真”，也可以是藉逻辑语言的锻炼以求达到思想与实理相契合的“修真”。后者自然不是“修真”一词之传统用法所概括的，但却正是我们所要强调的地方。我们以为，所有哲学思考和哲学语言的锻炼都是一种修真行为，或我们所谓的“曼陀行径”。修真的终极目的只是满足生命的要求——精神生命的要求。精神生命的要求就是人性冲动的要求，亦即是为一切生命创造的原动力的仁性关怀和爱罗惊异的要求。故一切哲学，最后分析起来，莫不以能满足其背后精神生命的心性冲动的要求为“真实”。不满足就是有碍，不满足而求满足——有碍而求无碍——乃是曼陀理性的本质。故哲学行有基本上就是一种修真的工夫或活动，一种曼陀行径。而有仪必有宜：每一种修真工夫或曼陀行径所构成的主体诚仪都是——人性冲动的宜其所宜、以仪其宜的适宜表现。逻辑理性、逻辑语言的修真工夫是不适合由仁性冲动所主宰的精神生命的；但它却是本于爱罗精神的科学、哲学心灵所不可或缺的理性道术。不同的精神生命自然会表现不同的曼陀行径。

仁性关怀与爱罗惊异乃是分别为心藏二畴“常我”和“常它”

所本的生命创造原动力。“常我”起于“我识”我化、同化的心性趣向，“常它”却生于“它识”的它化、异化的心性趣向。前者是自体爱的表现，后者则是异隔爱的表现。西方哲学本质上乃是一种异隔爱的哲学，这和中国与佛家哲学本质上乃是一种自体爱的表现实在有根本上的不同。由于东方哲学本质上是一种自体爱的哲学，故必然以“生命的哲学”为其基本型态。这里“生命的哲学”乃是狭义的讲法，指的乃是一种以生命自身——尤其是精神生命自身——为其灵明自反对象的哲学。这就是牟宗三先生用此一词所应有的含义了。在此意义之下，“生命哲学”在西方传统哲学里就显得软弱或贫乏了。由于异隔爱它化、异化的趣向，西方传统哲学灵明自反的主要对象不是精神生命自身，而是它化、异化的存有——包括一个愈来愈缺乏精神意识与价值的自然宇宙和一个虽被赋与至高无上的精神意义与价值但却好象与人的实存生命并无本质上的关联似的上帝、神或绝对实在。这里“实存生命”一词至为吃紧。西方哲学家难道从来没有把精神生命作为其思辨的对象么？当然不是。当自反灵明在西方人它化、异化的爱罗心态里终于回照此精神生命自身时，它所成就的正是一种思辨性的、理论性的“生命哲学”。精神生命当然可以作为思辨的对象——宇宙间又有什么不可以作为思辨的对象呢？但问题是，为纯粹思辨对象的精神生命永远只能是一个普遍化的、抽象化的精神生命——仍然是一个它化、异化了的精神生命，而不是一个在有血有肉的形躯上挺立起来的、实存的精神生命。思辨性的、理论性的生命哲学当然有它的意义和价值，但它本身却是在一错误的、无明的基础上建立起来的。这“错误的、无明的基础”指的是什么呢？不是别的，正是为爱罗精神的本质所决定的形上姿态——在神秘感的驱使下，以一切存有为爱欲的占有与征服对象的形上姿态。纯理论性的哲学思辨只不过是哲学家所惯用的爱罗手段罢了。为爱罗精神所主宰的哲学心灵以为一切都是可以把捉的，可以为

他们的观念、理论系统所征服或占有的。他们不知道或难于觉察到他们所捕捉到、征占了的精神生命只能是一个普遍化、抽象化了的精神生命——一个既不属于它亦不属于我、不属于任何实存个体的精神生命。真正的精神生命岂是纯粹的哲学思辨所能捕捉的。当西方哲学家在爱罗的自恋情结中希望在哲学的思辨里占有他自己时，那个真正的自我——哲学家自己的实存生命——也就离他而去。纯粹哲学思辨所能捕捉到的只是实存精神生命的影子罢了。

实存的精神生命虽然不能靠纯粹哲学思辨来征占或捕捉，却可以靠实存的修养锻炼功夫来滋长、来完成。虽然我们可以说，哲学思辨也是一种修真达道的功夫，因为它也是一种满足精神生命基本要求的曼陀行径，但这种功夫虽生于实存生命却不是直接与实存生命自身相交涉的“本体功夫”。严格来说，只有具本体功夫的修真达道才是真正的修真达道——“大人之学”的修真达道。“大人”原指直立的形躯，这里指的乃是挺立的道体——道德人格、英雄人格、先知人格或超脱人格所成就的精神生命。生命的学问其实就是成就大人的学问。有大人之事，才有大人的学问。大人的学问生于大人之事的自觉，生于生命极限处的自反灵明。由此生命极限的自反灵明所产生的慧能、慧觉才是“智慧”一词的真正含义。这是实存的智慧，通过曼陀行径的本体功夫所获得的智慧。人只有在生命的极限处才有真正把握到他自己的可能，也只有在生命极限的自反灵明中才会体验得到生命的真正意义与价值。这里所谓的“生命的极限”乃是从精神生命创造的原动力——观念引申出来的。人的精神生命不是起于仁性关怀的冲动，就是起于爱罗惊异的冲动，或是起于仁性与爱罗的辩证综合。仁性与爱罗的综合性相决定人类一切曼陀行径的基本要求。“生命的极限”就是实存生命在人性推尽处所处的界限。场有自身的灵明之行在此极限处所开显的意义世界或精神境界我们称之为胜义的“生命境界”。由于人性冲

动综合性相可有种种不同的结合型态，我们也可以讲种种不同的生命极限和生命境界。譬如儒家哲学所歌颂的圣贤乃是在仁性关怀的推尽处遭受其生命极限的，在此极限处所开显的生命境界乃是一个道德人格的生命境界。这和希腊、西方文化所彰显的英雄人格由爱罗偏胜的人性冲动在生命极限前所开显的生命境界乃是两相对立的。至于道家理想中的至人、真人和佛家理想中的菩萨、佛则都是从人性冲动的负面方面来成就其超脱人格的。“超脱”乃是从人性负面所造成的生命困局中超脱出来的意思。人性负面所造成的生命困局一方面来自落实仁性的自是偏执，另一方面则来自爱罗的自恋情结；自是与自恋两大偏执情结在作茧的个体生命成私着相过程中的交相纠缠乃是人生无尽苦恼的根源。一般来讲，凡是从超脱人格生命智慧开出来的哲学思想——以超脱人格为其理想性的哲学思想——莫不对此生命困局的根源性有甚深的体会。不过，实存生命的基本型式，就其在意识心性的表现来说，乃是由仁性关怀与爱罗惊异交互作用所编织成的综合性相。此中有为仁性关怀偏胜的综合，也有为爱罗惊异偏胜的综合。由是植根于意识心性的生命智慧和由此开出的大人之学与哲学思想都是从超脱人格的生命智慧开出来的。但由于生命场有、历史文化背景的不同，道家与佛家在其超脱型态所本的亏负意识上也就有颇为显著的差别。道家的大人之学乃是儒家大人之学的反动。儒家的大人之学传承自周文所本的人文精神，以仁性责任感与道德人格为依归的人文精神。道家的大人之学与理想人格其实也是脱胎于此人文精神的；不过道家生命智慧所反射的不是此人文精神的正面的肯定与直接的承担（这是儒家生命智慧的具体归结），而是此人文精神负面价值的批判及仁性、责任感生命困局的超脱。换句话说，儒家哲学与道家哲学分别代表仁性生命格局正、反的两面。那么佛家哲学呢？和道家一样，佛家的原始精神乃是一种反动的精神。不过，佛家的反动性格要比道家的复

杂得多。此乃因佛家反动精神所针对的不是一个如周文所开出的、由单纯的仁性偏胜的意识心态所主宰的生命格局，而是一极其复杂的，由人性冲动两极异端的强合所开展的生命格局——佛教兴起前印度文明所开出的生命格局。印度文化传统中的雅利安文明与古希腊文明在意识心态上是息息相关的，同是为爱罗惊异所主宰的精神文明。不过，古希腊人对爱罗精神是正面的、肯定的承担；由雅利安文明与先雅利安文明结合所产生的印度文明却是爱罗与反爱罗的强合。由此强合所造成的生命困局也就自然要比道家所体会到的来得复杂了。和佛教文明一样，西方文化中的基督教文明，就其传承自中东型态的希伯来文明来讲，都有极强烈的反爱罗倾向，骨子里都是以仁性关怀为本位的精神文明。所不同者，基督教文明（由于受到其所传承的深渊型意识心态的影响）所着力的乃是爱罗占有欲、权力欲的“超克”，而佛教文明所终极向往的则是爱罗心识的彻底“超脱”。“超克”与“超脱”这两个名词的分别正代表先知人格、基督精神和菩萨人格、佛陀精神的主要分别。不过，和希腊文明结合后的基督教文明，那又是另外一回事了。总而言之，一切精神文明，最后分析起来，都是曼陀超觉、心玄爱慧的“姿态表现”。一切哲学（应该说是一切学问），在其根源处来讲，都是一种“姿态形上学”。牟宗三先生所谓的“境界形上学”，和西方传统的“客观形上学”一样，只不过是姿态形上学的一种型式罢了。

大人之事与大人之学： 奠基于曼陀之根的胜义境界形上学

一切思想都是问题心诉诸语言的产物，骨子里都是为着满足生命的基本要求，以有碍求无碍的曼陀行径。“破限有为”正是一切思想所共有的特质，“哲学思想”只不过是思想语言破限有为的充极表现吧了。此义可说是放诸四海而皆准的，那么不同哲学思想间的差异之处究竟在那里呢？我们以为，哲学思想的不同主要是由于破限有为对象的不同，而破限有为对象的不同却又由于生命格局的不同。以自然宇宙为破限有为的对象当然和以实存生命本身为破限有为的对象有基本的差异。前者所成就的乃是科学性的自然哲学，而后者所成就的才是胜义的“生命的哲学”。

破限有为的充极表现——曼陀行径的推极至尽，这是一个很重要的观念。“哲学”与“大人之事”的内在关联就在此“曼陀行极”的意义上了。因为曼陀行极表现在思想语言上就是哲学，表现在实存的个体精神生命里就是大人之事。由于思想语言的曼陀行极本身就是精神生命曼陀行径的表现，故有哲学一定有大人之事。一个在思想语言的破限有为上有充极表现的哲学家，即使在他实存生命的其他方面乏善可陈，他亦可算是成就了一个大人人格的生命。当然，从东方哲学的观点来讲，这样的大人格局完是有严重缺憾的。因为成就大人人格的曼陀行径必须是整体实存生命的充极表现。在真正的大人生命里，思想语言的曼陀行极和个体实存生命的曼陀行径是分不开的，是无隔的。一个与整体实存生命本身有隔的思想语言，其曼陀行极

“所极”的程度就很值得怀疑了。

不过，事情可并不是这么简单。一方面，思想语言固然有与实存生命契合无间的可能，但另一方面，我们也不容否认思想语言本身所具有的场有性和超越个体实存生命的客观性。思想语言与实存生命之有隔或无隔，和思想语言行有的内容和形式有很大的关系。但思想语言的内容和形式究竟是怎样决定的呢？这无疑是一个极为复杂的问题。可以断言的是：最后分析起来，一切思想的内容与形式都是在形上姿态与场有自身之间的实存方所里被决定的。

大人就是一在曼陀行极中的行者。有大人之学必有大人之事。但有大人之事，是否一定有大人之学呢？大人之事，大人之学，与哲学三者之间究竟是怎样的关系呢？这一点我们在上文并没有解释得很清楚，且让我们对这三个主要观念的相互关系处来作一个总结的说明吧。

我们所谓的“大人之事”可以看作是“实存生命”与“曼陀行极”两个观念的结合。“大人”（挺立的精神生命）就是在实存生命中破限有为得到充极表现的人。他可以挺立在一个道识人格的生命格局里。也可以挺立在一个英雄人格的生命格局里，当然更可以挺立在一个先知人格或一个超脱人格的生命格局里。他可以是男人中的大人，也可以是女人中的大人；他可以是年轻人中的大人，也可以是壮年人、老年人中的大人；他可以是一个中国人、印度人、美国人或是爱斯基摩人；他可以是一个农人、一个工匠、一个探险家，也可以是一个科学家、艺术家、宗教家或哲学家。总而言之，我们所谓的“大人”乃是一个完全超越性别、年龄、种族、职业及阶级的观念。要决定谁是大人，我们要看他的实存生命，看他在他实存生命中的破限有为、曼陀行径。大人，让我们重复一次吧，乃是曼陀行极中的行者。他的大人资格乃是在“曼陀行径”一语中的“极”（充极）字上被确立的。

大人之事是可以体验的，也是有业绩可言的。大人成大的实存经验与大人成大的业绩乃是大人生命之所以为“大”的具体内容，也是他场有生命的结晶。这具体内容或结晶乃是大人生命从事曼陀行极所获得的果实，我们就称它为“曼陀果报”吧。如是大人之事的分析亦即是曼陀果报的分析；它可以是曼陀经验的分析，也可以是曼陀业绩的分析。不过，成大过程的经验与业绩是很难分开的，因为曼陀经验本身正是成大业绩的一主要部分，而成大的业绩亦必被涵摄在曼陀经验里。成大经验与成大业绩又是一场有的超切关系。

如是，“大人”就可被定义为曼陀果报的享有者了。这个“享有者”究竟是谁呢？不是别的，就是大人实存生命中的贞定主体，道德人格、英雄人格、先知人格或超脱人格中的贞定主体。但不管是属于哪一类型人格的贞定主体，曼陀果报的享用可以是自觉的，也可以是非自觉的。有大人之事一定有大人之学吗？这个问题的答案是否定的。因为“学”是自觉的行为。有大人之事不必有大人之自觉。没有大人之自觉也就没有大人之学。所谓“大人之自觉”就是大人之事的自觉，亦即是曼陀果报（经验与业绩）的自觉。自觉起于意识心藏中的自反灵明。这自反灵明乃是一切智慧的开始，一切学问的开始。一切学问都是自反灵明诉诸思想语言的理性产物。对我们来讲，“理性”乃是一个非常复杂的物事。理性起于意识心的问题化，但它的本质却是方中求圆、以有碍求无碍的曼陀罗智。说来说去，我们所谓的“学”或“学问”只不过是思想语言为手段的曼陀行径罢了。这当然不是说，思想语言只能成为曼陀行径的手段，而不能为曼陀行径的对象。西方哲学几乎一开始就有把思想语言本身作为灵明自反对象的倾向。语言哲学不早就成了20世纪西方哲学的宠儿了么？是的，这应该是完全可以理解的。在爱罗惊异神秘感异隔爱的驱使下，西方哲学终于找到它最希奇的猎物——一个既能满足神秘感却又好象最容易捕捉的东西：语

言。语言的它化、异化、绝对化——20世纪西方哲学已经在这条狭窄的路上徘徊良久了。

我们的意思是，即使以思想语言本身为哲学探讨的对象并不等于说思想语言就是哲学行有的最终目的。以思想语言为学问的对象不正因为它能满足我们对它的兴趣，能满足人性的一种冲动么？如是说来，一切思想语言都是直接间接为实存生命服务的了。

大人之学就是最直接为实存生命服务的学问——自反灵明反照诸己的切身之学。故这种切身之学本身就是一种哲学——抑且是最具根源性的哲学。以乃是一种在人性、曼陀理性的充极表现处而取义的哲学。这种哲学乃是东方（中印）哲学共通的基本型式，而不是中国文化传统才有的东西。其实，这种直接为实存生命服务的切身之学在西方也是可以找到的；不过由于主流传统西方哲学家实存性自反灵明的薄弱，要在西方主流哲学中来找那就的确很不容易了。

现在我们可以回过头来解释什么叫做“境界形上学”了。所谓“境界形上学”就是相对于充极的大人之学的形上学。“境界形上学”一词中的“境界”指的乃是生命的境界——大人生命的境界。什么叫做“生命的境界”呢？我们可以说，生命的境界就是场有自身相对于一实存生命形上姿态所开显的意义境界、精神境界。生命境界乃是介于形上姿态与道体权能场有自身之间的观念。任何人都有他的生命境界，但一般人的生命境界都是“借来”的，不是真正属于他自己的，此乃因真正属于一己的生命境界必然是一个在人与常道本体合德同姿的玄同状态中开显的境界。说得更确切一点，这是一个始德玄德在一己的实存生命中、圆融无碍的境界。始德与元德——超实现原理与个体实现原理——的圆融无碍乃是破限有为的充极表现。这时候根道身的形上姿态才是真正属于我的形上姿态。形上姿态的卓立乃是一切修真达道本体功夫的所系。本体功夫乃是生发于形上姿

态的修养功夫，但形上姿态却又同时为本体功夫所贞定的对象。称它为“本体功夫”正因为它是既生发自本体而又于本体处着力的功夫。这么说来，我们是把形上姿态等同本体了。是的——一个人的形上姿态不正是他精神生命的实存本体么？形上姿态乃是个体生命与本体权能交接之处。它不是本体权能自身，却是本体权能之在我，或我之在本体权能。离开了我的形上姿态就再也找不到“我”，找不到本体权能了。

我们所谓的“境界形上学”就是通过“形上姿态”这一观念建立起来的形上学。在某一义上来说，所有形上学都是境界形上学——都是在某一形上姿态的基础上建立起来的，故亦可称之为“姿态形上学”。西方传统哲学中的本体、宇宙论表面上看好象是一门纯粹客观性的、与人的实存生命毫无关系的一门学问。究其实，它的客观性只是一种假象而已。西方形上学家总爱把自己放在一个绝对旁观者的位置——一个外于宇宙甚至存有的观点——来立论。但这“绝对旁观者”的态度不正是他们的形上姿态么？

有如此这般的形上姿态，就一定有可与此姿态相应的形上学；有如此这般的形上学，则一定有为形上学所本的形上姿态。形上姿态不仅是形上学的基础，也是任何学问的基础，抑且是一切精神生命、精神行有的基础。形上学正是一切学问破限有为的充极表现——曼陀行径在形上姿态之极限处建立起来的学问。这就是为什么形上学一向被认为终极的哲学、终极的学问了。

任何形上学都有其曼陀行极所本的形上姿态。故形上姿态又可称为形上学的“曼陀之根”。在每一类型的形上学里我们都可以找到他的曼陀之根，但却不一定找得到曼陀之根的自觉——形上姿态的自觉。一个缺乏形上姿态自觉的形上学是没有真实境界可言的。因为真实的境界乃是一个通透圆融的境界，而没有曼陀之根的自觉则必然有限隔的存在。这就是狭义的

“境界形上学”与广义的——也是胜义的——“境界形上学”的基本差别了。

胜义的境界形上学——精神生命灵明自反的曼陀行极——乃是西方哲学最缺乏的东西。为什么西方哲学会缺乏这种在实存生命与形上道体的契合处立人极的切身之学呢？根据上文的讨论，这个问题的答案必然是：西方哲学缺乏形上姿态的自觉——或说得准确一点，形上姿态实存性的自觉，为什么要加上“实存性”这三个字呢？难道形上姿态可以是非实存性的么？可以离开实存生命而有的么？当然不是。形上姿态的实存性乃是形上姿态的本质。但本质和外缘是分不开。从场有哲学的立场来讲，本质与外缘乃是生命权能、创造权能贞定历程的两面——创造性的朝直用中与场有综合。形上姿态的本质来自实存生命的场有综合。换句话说，形上姿态的本质是实存性的，但构成场有综合具体内容的外缘因素却不是实存性的。朝直用中乃是权能运作感通化裁的基本原理。实存生命中的感通化裁、朝直用中乃是贞定主体主体性的所在。对此实存的贞定主体而言，场有综合所供给的一切外缘因素都是实存生命创造性的资料，贞定主体感通化裁活动运作的对象。外缘内化，客为主用——这是创造性的普遍通则。所谓形上姿态不过是实存生命贞定主体曼陀行极时的主体诚仪罢了。由是形上姿态的自觉可以分开两方面来讲：一是形上姿态实存本质的自觉，另一是形上姿态场有外缘（实存场有中的外缘因素）的自觉；二者可分别简称为“实存性”与“外缘性”的自觉。西方传统哲学缺乏实存性的自觉。没有错；但它并不缺乏外缘性的自觉。刚好相反，外缘因素的普遍性或原则性的探讨正是西方哲学心灵用心的所在。

西方传统哲学缺乏形上姿态实存性的自觉，让我们重复一次吧，当与主宰着西方人文化生命的爱罗精神有关。为惊异神秘感和征战欲、占有欲所驱使的西方文化心灵乃是依循着两条

基本途径来满足它自己的：一是实存生命的“英雄化”，另一则是理性思想的“工艺化”。爱罗精神的英雄化所成就的英雄人格与爱罗惊异的工艺化所开出的匠心匠识可说是西方精神文明的两大支柱，二者合起来就是西方的“大人理性”了。

一个民族的大人理性——实存人格与思维方式的理想模型——乃是任何民族得以维护其历史传统的文明典范。究竟大人理性与历史传统之间有何内在的关联，我们不拟在此细谈。不过，由英雄人格的典型与工艺创制的思想模式结合而成的大人理性一直为希腊、西方精神文明最重要的支配力量应是不争的事实。最低限度，在哲学思想方面而言，这个估计是绝对正确的。西方哲学本就是英雄主义与匠心匠识交互作用的爱罗产物。西方形上学中的绝对实体不正是为爱罗神秘感的永恒对象的无上材知本体么？西方形上学和神学中的神或上帝——有有之邦的统治者——不正是英雄人格的绝对化么？西方哲学中出现的许多美伦美奂的观念系统不都是极精致的精神工艺品么？为逻辑理性所本的简别外在个体观念不正代表英雄主义与工艺匠主义的共识么？简别外在的个体性原是内在于爱罗神秘感异隔爱的意识根源。英雄人格对其生命场有中的材知浑沌（包括他个人的材知本能）所抱的态度与一位雕匠对他那块未经雕琢的大理石所持的态度基本上是一致的。材性知能的神秘性、可塑性与挑战性乃是决定英雄人格和匠心匠识精神生命中主客关系的主要关键。英雄主体与工艺匠主体都是外驰性的主体——为客体的“异隔”性所支配与左右的主体。由于主体性的外驰乃是爱罗精神的特质，故为爱罗惊异所主宰的西方文明就很不容易有实存生命的自反，当然就更难有实存性形上姿态的自觉。故对传统西方哲学家来讲，“即功夫即本体”的观念——精神生命通过（为实存行有的修养功夫所贞定的）形上姿态与本体权能的直接交涉——乃是一个几乎完全陌生的观念。这当然不是说，西方哲学家从来没有接触过实存性的生命问题。事实上，

柏拉图对话录中的苏格拉底就是一个对实存性生命问题有甚深体验的哲学家。此外，与《忏悔录》(Confessions)的圣奥古斯丁和写《沉思录》(Pensee)的巴思楷尔(Pascal)都是极为卓越的实存性思想家。至于为近代存在主义先驱的齐克果、尼采、陀斯托夫斯基及为20世纪存在主义哲学奠基的海德格、耶士培、沙特、卡缪、马尔赛等，那就更不用说了。西方哲学中生命实存性的自觉基本上就是这些19世纪中叶以来存在主义哲学家的贡献。值得注意的是：实存生命的自觉在西方哲学思想史乃是极为晚近的事，这种中印哲学传统中实存思考几乎一开始即居于主导地位刚好成一强烈的对比。在东西哲学的比较研究中，我们可以发现许多类似的“倒置的对比”(inverted contrast)，这只不过是其中一个较明显的例子罢了。

由于西方精神文明爱罗心态的外驰性，传统西方哲学心灵自始即有把实存生命它化、异化、客体化、外缘化的倾向。传统西方哲学所能把握到的不是实存生命的本质——实存生命感通化裁、朝直用中的主体性——而只是实存生命场有综合所资所需的客体外缘——贞定主体感通化裁、朝直用中的对象。所谓“客体外缘”指的乃是实存生命场有中一切不朽待用的潜存因素或结构。这些客体外缘的因素或结构所代表的乃是由过去无穷无尽权能本事的经验与积习所历构而成的场有综合大传统。自然现象的物理结构，形躯的物理、生理结构，意识心各层次的心理结构，人类社会文化各层面的事理结构等等——全都是从这场有综合大传统分析出来的权能条理或普遍原则。这场有综合大传统既是实存生命贞定主体感通化裁的对象，也是此贞定主观实存格局有限性的源泉。西方主流传统哲学虽然缺乏实存生命本质的自觉，但对实存生命所资所取的客体外缘和此客体外缘所在的场有大传统却有极其精深的认识。西方学术所擅长的乃是“知性对象的学问”而非“实存自反的学问”。“自反”是一种意识作用的灵明。但意识心的自反灵明可以是知性的。也

可以是实存性的。西方哲学何尝不重视主体性？何尝没有把一切学术奠基在意识心的自反灵明上？由笛卡儿以来的近代西方哲学不正是一由意识主体性一观念开出来的哲学传统么？康德的批评哲学不正是把一切学术奠基在意识心之自反灵明——《纯粹理性批判》中所谓的“超越统觉”——上的一个典型例子么？但意识心在笛卡儿和康德哲学中基本上是偏于知性一面的。笛卡儿的“我思”与康德的“超越统觉”基本上是一知性的自反灵明，而非实存性的自反灵明。知性的自反灵明其实就是匠心匠识的自反灵明——植根于爱罗惊异人性冲动的自反灵明。这是完全以满足材性之能的权利欲为目的人性冲动。“爱罗惊异”一词所涵摄的正是材知主体的主体性。

难道为材知主体所主宰的实存生命就完全不可能有实存性的自觉吗？当然不是。我们在上文已经指出过了。匠心匠识和英雄人格乃是息息相关的。说得更明确一点，我们可以说，材知主体就心性方面而言就是匠心匠识，就实存方面而言就是英雄人格。英雄人格乃是材性知能破限有为的充极表现。不管你是哪一方面的匠人，在什么媒介上来运用你的匠心匠识，你在材性知能的破限有为上有所表现时都难免有一份英雄感——一份内在于爱罗惊异生命型态的实存感受。但有实存的感受并不一定有实存的自觉，和由此自觉所开出来的智慧和学问。在希腊、西方的爱罗文明里，最具实存智慧的不是科学家和传统哲学家所代表的“知匠”，而是文学家和艺术家所代表的“艺匠”。假如一个有实存智慧的人格我们应该称之为“哲人”，而非“哲学家”的话，那么西方哲学史基本上是一部本于哲人的实存智慧的曼陀心性史。西方文化传统里哲学家与科学家的分别就好比在中国主流、儒家文化传统里圣人与士、君子的分别。哲学家乃是知匠人格的充极表现，圣人乃是道德人格的充极表现。故西方哲学家乃是一个“曼陀知匠”的身分，而非“曼陀圣人”的身分。由于生命外驰乃是爱罗心态的物质，在西方哲学家破限

有为的曼陀行极中所生发的自反灵明就很不容易产生实存性的智慧。不仅如此，开显于匠心匠识自反灵明中的往往是一个由自恋情结与（材知）本体浑沌相纠结而生的“魔识”。这个植根于爱罗心性的“魔识”正是“反实存”的——以实存生命意义与价值的抹杀为归趋的。

儒家哲学中的理想人格乃是一仁智合一、兼具圣人（道德人格）与哲人（实存智慧）双重身分的完人（曼陀行极者）。这个由仁性关怀所投企的“完人”理念正如由爱罗惊异所投企的“超人”理念一样都是很难实现的，在某一义上来说抑且是不可能的。这个问题的症结端在人是否有完全“自知自克”的可能。人为什么有自知和自克的需要呢？这个问题可以分析成四个层面来讲，即：仁性关怀的自知、仁性关怀的自克、爱罗惊异的自知、爱罗惊异的自克。人类自知自克的必要性来自潜伏在人性冲动里的无明与私曲。这人性的无明与私曲对仁性关怀而言就是自是偏执，对爱罗惊异而言就是自恋情结。前者乃是道德人格超克的对象，后者则是英雄人格超克的对象。但这超克的对象却又正是实存生命创造原动力的根源。没有落实仁性的原始自身（私于一己的自是），哪里会有仁性关怀的实存生命？没有材知本能的原始自恋，又哪里还有爱罗惊异的创造性？生命偏执、情结超克的困难就在这原始无明的暧昧之处了。

落实人性的原始自是始于意识心对形躯之认同（形躯之我化），材知本能的原始自恋则始于意识心对形躯之别异（形躯之它化）。心藏二畴依身起念、依念作茧的原始认同与原始别异乃是实存生命万般偏执、情结的根源，也是问题心理性统觉自求超克、玄藏归结的具体关键。为道身或精神主体成私着相所本的形上姿态最后分析起来乃是心形纠结成执的产物。但心形纠结成执本身乃是实存场有中的权能本事，无可避免地受到无始以来场有大传统的支配。实存生命的情结与执著正是此场有大传统中的核心所在。

如是人的实存智慧和他的场有智慧是分不开的。场有智慧就是以场有大传统为理解对象的智慧。但我们这里所谓的“传统”乃是一种广义的说法，不仅包括历史文化的文明传统，也包括自然宇宙、自然行文的传统。我们已经说过了，这大传统中的一切条理、秩序、律则与结构都是本体权能无始以来行有运作演变而成的“积习”。我们可以说，无始场有大传统——《易传》所谓的“天下之故”——所代表的乃是生生之流创造性“易道守成”的一面。但生生之流是永远把它的大传统抛向后面的。生生权能、创造权能是不能只有积习，而没有开创的。生生之流一方面是“易道守成”，另一方面却是“易道趋变”。由易道守成分析之理解而生的智慧乃是一种“控制性”的智慧。易道守成所“守”的乃是本体权能无始场有运作的积习；习惯是要重复的，所以是可以控制的。但“易道趋变”所指向的却是生生权能承前启后的创新性，它所代表的乃是易道变化吊诡的一面，不可控制的一面。不可控制的东西我们只可能有直接的领悟，而不可能有分析的理解。故场有智慧乃是兼控制性的智慧与直接性的智慧而言的。人没有这两种智慧就根本不能在场有中生存，遑论保有为“万物之灵”的场有者的资格了。但场有智慧只是人之所以为“人”的智慧，却不是“大人”之所以为“大”的智慧。“大人”——通过破限有为而挺立的精神生命——乃是一个在控制性与直觉性的实存场有综合里感通化裁、朝直用中的曼陀行极者。换句话说，实存智慧乃是大人智慧的本质。但离开控制性与直觉性的智慧亦无实存性的智慧可言。控制性的智慧是洞彻“天下之故”的智慧，直觉性的智慧是“神知开来”的智慧，而实存性的智慧则是“当机立断、当下即是”的智慧，此三种智慧分别代表权能运作的过去、将来与现在，所以我们可以称之为“趣时三慧”或“大人三慧”。为什么称它为“大人三慧”呢？因为此三种智慧超切圆融的充极表现乃是曼陀行极者，趣时卓立大人生命的标志。而大人生命中智慧与时间的场有结合

乃是意义世界中一切价值体系得以安立的根源。此中精微义蕴留待将来再详加阐释吧！

第 8 章

理性道术、契印 型态与文明格局

8.1

罗高与瑜珈：控制性智慧 在西方和印度两大精神文明 所熔锻的理性道术

文明乃是智慧的产物。没有控制性的智慧就不会有文明的传统，没有直觉性的智慧就不会有文明的开创，而没有实存性的智慧就不会有文明在实存精神生命中的展现与落实。但人类创造文明的智慧乃是由意识心的作茧作用和问题化的熔锻而来的。由于意识心态的不同，人类创造文明的智慧也就相应地可以有种种不同的型态。比较来讲，实存智慧乃是中华民族之所长，而控制性的智慧则是印度与西方民族之所擅。所不同者，

印度民族所独擅的乃是“内向”的控制性智慧，而西方民族所特长的却是“外向”的控制性智慧。那么直觉性的智慧呢？直觉性的智慧乃是神知开来、洞察易道吊诡的智慧？自有人类文明以来，又有哪一个民族可以说在这方面独具慧根的呢？人的智慧终究是有限的，而人类智慧最大的限制正来自智慧直觉性的禀赋上。不过，虽然没有一个民族可以说在直觉性的智慧上独擅胜长，由于意识心态的差别每民族所突出的智慧型自然相应地表现不同的直觉性。西方人的直觉性乃是以外向控制性智慧为本的直觉性；印度人的直觉性乃是生发于内向控制性智慧的直觉性；中国人的直觉智慧则是直接从实存的场有体验中孕育出来的。由于神知开来、洞察易道吊诡的智慧乃是一种建筑在实存生命与场有自身之契合性的智慧，故中国人的直觉智慧应该是直觉智慧的典型。只是由于中国人控制性智慧之不足，中国人的直觉性智慧所应有的效能也就大为降低了。

控制性智慧的“内向”与“外向”两种型态究竟是怎样区分呢？读者当还记得，控制性智慧源自本体权能无始迄今场有运作的惯性积习。哲学家所谓的“因果律”只不过是此权能与积习惯性所展现的普遍型式罢了。由于权能运作层面的不同，在场有大传统中不同层面的权能积习与惯性自然构成不同层面的因果关系。所谓“外向型”的控制性智慧指的乃是深究自然物质因果的智慧，而所谓“内向型”的智慧则是洞彻意识心性因果的智慧。心形纠结乃是一切智慧的具体根源，控制性的智慧更是意识心在心形纠结而成执（意识心的问题化）之后同异分途自求解决的曼陀智用。“同异分途”就是它识的它化、异化与我识的我化、同化两条心形纠结的曼陀丹道。在爱罗惊异神秘感的驱使下，西方人循着它化、异化的曼陀丹道成就了以自然物质的因果关系为探讨对象的自然科学，而印度人则依沿着我化、同化的曼陀丹道而启发了意识心性的因果秘奥。西方人对自然科学的贡献不是其他民族所能比拟的，而印度人在瑜伽禅定等心

灵慧学方面的成就也不是其他民族可及的。比较起来，中国人在外向的因果智慧上输于西方人，在内向的因果智慧上则逊于印度人。中国人内向外向控制性智慧的不足可由中国哲学两个最重大的缺点反映出来：一是形式逻辑或因明学的欠缺，二是因果观念的薄弱。而此二者正是西方和印度哲学理论架构的核心所在。逻辑或因明学所探讨的乃是理性语言和理性思想的控制性，因果观念所范畴的乃是实在或存有的控制性。这里“理性语言与理性思想的控制性一语”可以有两层意义：一是理性语言与理性思想施于自身的控制性，二是理性语言与理性思想施于其对象的控制性。我们称前者为“自限的控制性”，后者为“它限的控制性”。没有自限的控制性，理性语言与理性思想也就失去了它们的“理性形式”。但理性的形式并不就等于理性的本质，理性的本质乃是理性形式与理性内容的结合。那么理性的内容是什么呢？当然就是理性语言与理性思想它限的对象了。说得简明一点，所谓“它限的对象”就是理性语言和理性思想所要捕捉、所要控制的对象。“它限的控制性”一词指的正是此它限的性格。但理性语言与理性思想它限（控制性）的对象究竟是什么呀？当然就是为因果律所支配的实在或存有了。这就是形式逻辑与因果的内在关联了。形式逻辑所要探讨的乃是理性语言与理性思想所展现和必须具备的理性形式——理性（语言与思想）自限的控制性。但理性形式只不过是理性捕捉其“猎物”的框框子。对于其它限对象的具体内容，形式逻辑是无能为力的。理性语言与理性思想它限的控制性并不来自形式逻辑，而是来自人类的因果经验。故理性它限的思想和语言正是因果思想和因果语言。形式逻辑的框框子所能捕捉的不是人类因果经验的具体内容，而只是因果关系的普遍形式。形式逻辑中的“条件论式”表面上展示的只是命题的真值涵摄关系，但其实却是为捕捉存有因果关系而设的框框子。这“框框子”本来就是从这因果关系的抽象化而来的。

由形式逻辑与因果范畴的结合所形成的理论架构——控制性的理性格局——乃是西方和印度文化传统中哲学语言与哲学思想的精髓。离开了这个理性格局而谈哲学，在西、印两大传统中乃是一件不可想象的事。在这大哲学传统里，哲学乃是逻辑与因果姻盟的结晶品，爱罗惊异的宁馨儿。而这两脚踏东西半球的宁馨儿乃是靠饮用控制性智慧的理性奶水长大的。设想把这理性格局从康德的批判哲学中抽出来，还会有我们所熟知的康德哲学吗？把因明与因果的观念从印度正统六派哲学中除去，我们还可能看得到六派哲学的哲学理论吗？

在西方的哲学语言里，涵义最丰富而又最具代表性的理性名词当然就是希腊语中的“罗高”（logos）。“罗高”不仅有理性语言的含义，也有理性思想的含义；不仅有理性形式的含义，也有理性内容的含义。总而言之，“罗高”可以视为爱罗理性——控制性理性——的代名词。在印度哲学语言里，与“罗高”遥相呼应的自然就是那个具有同样丰富含义的理性代名词——“瑜珈”。

罗高与瑜珈都是同出于爱罗精神的亲兄弟，同代表神秘感文化熔锻曼陀丹道所需的理性道术——控制性智慧所熔锻的理性道术。所不同者，罗高所代表的乃是外向或它向控制性的理性道术，而瑜珈所代表则是内向或我向控制性的理性道术。此乃因西方人与印度人的文化心灵虽然同出爱罗，他们所开创出来的神秘感曼陀丹道则刚好相反。西方文化所开出来的乃是一个“顺承”神秘感的曼陀丹道，而印度文化所开出来却是一个“逆承”神秘感的曼陀丹道。西方人以藉爱罗精神所获致的曼陀果报（破限有为的经验与业绩）为乐、为善，而印度人则以爱罗行有的曼陀果报为苦、为恶。印度人的文化心灵生于爱罗而反爱罗，他们追求的不是材性知能权利欲、权力欲的满足，而是材性知能权利欲、权力欲的超脱。故罗高所代表的乃是顺承爱罗、满足爱罗的理性道术，而瑜珈所代表的则是逆承爱罗，

超脱爱罗的理性道术。对印度人来讲，爱罗的超脱就是满足。这超脱的境界就是佛家所谓的涅槃了。

为什么要超脱爱罗呢？为什么印度人以爱罗行有的曼陀果报、神秘感的精神文明为苦、为恶呢？原来为爱罗惊异神秘感所支配的意识心性乃是最暧昧、最矛盾的东西。爱罗神秘感最难忍受的乃是那个永远无法捕捉和占有的“它”——异化了的存有自身。故存有的执着正是爱罗心性自求满足的基本形式。在希腊、西方文化中居于主宰地位的罗高只不过爱罗心性在神秘感作茧过程中所发展出来的理性道术罢了。爱罗生于混沌，而罗高（控制性理性）则生于爱罗对存有的执著——此中的必然性不是很明显的吗？在希腊、西方的精神文明里，理性作为执著的手段乃是一“堂而皇之”的事。没有执著，就没有满足：爱罗神秘感不是要捕捉一切、占有一切吗？但神秘感的满足亦即是神秘感的泯灭：爱罗要满足自己就必须否定他自己。故爱罗是不能真正满足自己的。他既要满足他自己，却又不能真正满足他自己——这爱罗心识本质的矛盾也就是希腊、西方精神文明问题心症结的所在。对于这本性的矛盾，罗高是完全无能为力的，因为罗高自己正是在这爱罗本性的矛盾中长大的。能够为爱罗解决其本性矛盾的罗高就不是爱罗所要的罗高、能为爱罗作主的罗高了。

不过话得说回来了。爱罗心识的本性矛盾难道就完全没有化解的办法？是又不然？我们在上文已指出过，爱罗精神原是心藏的它化、异化的倾向凝聚而成的心识。爱罗永远不能满足他自己乃因为他惯于以“它”为其神秘感的对象。但爱罗神秘感是否一定要以“它”为其捕捉和占有的对象呢？他是否也可以他自己为其执著的对象呢？但这个自执的爱罗究竟是谁呢？心藏它化、异化的力量究竟是从哪里来的呢？

这些问题我们虽然还没有明显地提出过，但在我们上文有关的讨论中，这些问题的答案早就隐约地出现过了。爱罗惊异

神秘感的冲动乃是植根于人性中材性知能的冲动，亦即是生命权能、创造权能成就个体性的冲动。成就个体性乃是一成私着相的行为，故材性知能必然是一有执的冲动：执著正是材性知能的本质。心藏中它化、异化的心识只不过是材性知能通过意识作用所展现的一个普遍形式罢了。这个普遍形式就是“它执”——对“它”或“异己”的执著。它执的具体表现就是个体材性知能对其他个体材性知能的占有性、侵略性、排斥性——或，一言以蔽之，“控制性”。但“它执”是否就是执著心识的唯一普遍形式呢？当然不是。材性知能通过心藏所表现的有执可以是对异己的执著，也可以是对自我的执著。心藏中我化、同化的心识正是材性知能成私着相的另一个普遍形式。心藏中执著一个自我的材知主体就是上文（第四章第七节、第七章第三节）所讲的“自执的爱罗”了。其实它执与我执乃是同时并行、抑且是互为依存的两个倾向：有它执就必有我执，有我执就必有它执。只是在具体的表现上有精粗隐显的不同罢了。现在我们应该明白，爱罗心性中的自恋情结就是从心识中材性知能的我执而来的。自执或自恋的爱罗就是以自己为神秘感对象的爱罗。但神秘感乃是起于异隔的意识心态。我若与自己成一异隔的关系则必造成一己的分裂——个体性中同体的分裂。故在它执中不能得到满足的爱罗在转化为我执的自恋之后还是很难得到满足的。自恋的爱罗必须不断地把他自己变为一异隔的“它”才能成为他自执的对象。如是它执转化为我执之后又再转为它执——在这恶性循环中的爱罗又如何能得到真正的满足呢？

“简别分裂”——这当是爱罗心性最简明的写照。“简别分裂”其实只是一个意思，只是“异隔”而已。“简别”是异体间互为外在的异隔，“分裂”是内在于一个体中之异隔，同体的异隔。生命权能、创造权能就是循着这简别分裂的存有隔局断而又断、成私着相地发挥其本体的材性知能的。此中“断而又断”正是材性知能得以“动而愈出”的关键。没有本体权能的断而又断

又哪里还会有成私着相的个体创造性？

希腊、西方的精神文明乃是一个为异隔心态、爱罗心性所主导的精神文明，亦即是一个以材性知能的它执我执为能事，在本体权能的断而又断创造性上显殊胜的精神文明。故在希腊、西方的文明里简别分裂不仅是意识心的基本心态，也必然是意义世界开显安立的普遍存有格局。西方人多彩多姿的文明创造有哪一项不是经这心识存有的框框子塑造出来的呢？西方人所擅长的控制性的智慧，他所歌颂的英雄人格，西方人所成就的自然科学与哲学和所建立的民主制度——几无一不与西方人的异隔心态、爱罗心性有关，也无不通过简别分裂的存有格局显其活力，显其精彩。当然，这就是希腊、西方精神文明的正面而言的。一个以它执我执为能事的精神文明岂能没有它的问题？简别分裂的创造性岂能没有它的代价？在西方人多彩多姿的精神文明里，在西方人材性知能发挥得淋漓尽致的英雄人格里，我们可以很明显地看到在西方文化里隐伏着的危机——一个可以导致全人类走上毁灭之途的危机。这个危机可以分开许多层面来讲。但最基本的只有两种：一是“虚无的危机”，另一则是“暴力的危机”。这两种危机不仅息息相关，抑且是一事之两面。虚无的危机其实就是意义的危机，而暴力的危机正是从意义危机的虚无幻魔里产生出来的。以执著为能事的爱罗心性永远都是虚无的奴隶，因为它是一种永远追求的心性，永远无法得到满足的心性。这种心性既然永远无法安于所执，最后必然发展成一种“以执为执”的心性。“以执为执”就是执著于执著自身的意思。爱罗心性既然不能安于所执（任何被执的具体对象），安身立命于所执的意义世界，最后只得以执著自身为意义的根源。但执著自身是没有意义可言的，以执为执也就等于以虚无为意义。以虚无为意义正是以意义为虚无所导致的必然后果。而这从因地向果地发展的“意义虚无化与虚无意义化”的过程乃是一种充满着暴力的过程。爱罗惊异本来就是一倾向于

暴力的人性冲动；爱罗心性中爱欲、权利欲、权力欲的满足本质上就是一种横霸暴力的表现。以神秘感的驱使为意识转轴的材知创造性基本上是唯我中心的。这里“唯我中心”一词中的“我”指的乃是个体所禀的材性知能。此个体材知我在自求满足过程中的自执它执乃是一切暴力的根源。

我们在上文已指出过，我执它执乃是爱罗心性互为依存的两面。不过，这只是一种笼统的讲法，我们所谓的“互为依存”其实是一个辩证性的心识历程。我执和它执在爱罗心性的辩证历程中究竟是一个怎样的关系呢？首先，我们应该承认，它执——对于“它”或异己的捕捉、占有或征服——乃是爱罗心识最明显特出的状态。但这爱罗心识的“阳面”却并不是爱罗心性的核心所在。不错，表面上看来爱罗乃是以它执为能事的心性表现。但爱罗的它执只是他的手段，而不是他的真正目的。爱罗心识表面上以“它”为其捕捉或追逐的对象，以“它”来满足他的神秘感或好奇心。但他真正要获得的是“它”吗？不是的——他所真正要捕捉的，真正要获得的其实是他自己。它执——对于异己的爱恋、追逐或占有——只不过是爱罗心性或材知我自求满足的手段罢了。换句话说，自执乃是爱罗或材知我的本性。不过这本性在一般情状下是不被朗意识所认知的，乃是隐伏在爱罗心性的“阴面”（无意识或潜意识中）里的人性冲动。此爱罗的本性冲动——材知我自执自恋的本性——乃是一种无明无实的冲动。“无明”，故以“它”为“镜”；“无实”，故以“它”为“媒”。爱罗对“它”或异己的捕捉，为的就是要在“它”上面看到他自己（以它为镜）；爱罗对“它”或异己征服或占有，为的就是要通过的“它”的媒介来拥有他自己（以它为媒）。故它执乃是爱罗我执所必需的手段；离开了“它”，爱罗也就看不到、得不到他自己了。

故它执——亦即是以它为镜为媒的我执——乃是爱罗心识的正常状态。我们称这种属于爱罗心识的正常状态为“正爱

罗”。正爱罗乃是爱罗心识的正常心态，但却不是它的唯一心态。正爱罗的反面就是“反爱罗”，与“正爱罗”心态相反的爱罗心识。“反爱罗”也可视为正爱罗的反动，因为它正是由爱罗它执的挫折所产生的一种不正常心态。既然无法通过它恋它执来满足爱罗的自恋自执，爱罗就被迫回到他自己，依靠自己的力量来满足他自己了。

但我们已经说过，爱罗自执的本性乃是无明无实的，它执乃是爱罗自执所必需的手段。当爱罗被迫回到他自己时，他就必须靠自我异化——把自己幻化成一个“它”——来满足他自己了。这就是爱罗心性“自恋情结”的辩证根据。自恋情结乃是爱罗在自恋本性无法循正常的它执之道来满足他自己时所陷入的情结。希腊神话中的 Narcissus 乃是爱罗自恋心性的人格化；他的最后归宿乃是爱罗自恋情结的最佳写照 Narcissus 这位美男子（材性知能）由于无法从异己之爱中得到满足最后爱上了他自己。他在一池春水中对着自己的影子自怜自爱，为了拥有他自己而堕入池中而被淹死。神话中对影自怜所象征的就是爱罗心性自我异化中以“它”（自我的异化）为镜的心识。自恋乃是一种无效的、无法开花结果的爱。故自我摧残或毁灭乃是爱罗自恋情结的必然结局。反爱罗中材知我的自执自恋不是爱罗的肯定而是爱罗的否定。为着避免走上自我摧残或自我毁灭的道路，本来为了正爱罗之无法自满而自执自恋的材知我，现在只好再踏入那它执它恋的无边困局，再去忍受那永无止境的挫败与折磨了。由是由正爱罗而反爱罗而又回到正爱罗——这个由爱罗心性的本质所构成的恶性循环乃是神秘感精神文明问题心的症结所在。爱罗心性的意识型态正是依循着正爱罗与反爱罗的辩证关系而问题化的。在以爱罗精神为主导的希腊、西方文明里，罗高理性就是应这爱罗心性问题化的历史劫运而生的智慧结晶。

理性生于意识心的问题化。问题化的意识心一方面是人类

烦恼痛苦的根源，但另一方面却正是生命权能创造性原动力的所在。由正爱罗与反爱罗的辩证关系所纠缠而成的问题心所乃是一个解不开的死结——也是一个不应解开的死结。因为这死结若是解开了，也就没有爱罗生命的原动力——也就没有爱罗生命了。那么应爱罗心识问题化的劫运而生的罗高理性究竟有什么作用呢？他在希腊、西方的爱罗文明里究竟扮演着一个怎样的角色呢？

理性的作用不在问题心的泯灭，这不是本身生于问题心的理性所能做得到的。那么人类理性岂不是一无用处了吗？当然不是。人类的理性还是有它的作用，有它的独特的本领的。什么本领呢？那就是一种“死结中开活结”的本领——亦即是破限有为、曼陀行极的本领。譬如以爱罗文明为例，由正反爱罗的辩证纠缠而成的死结绝不是罗高理性所能解开的。罗高理性所能做得到的，不是问题化爱罗心识的泯灭而是爱罗创造性的推尽表现，亦即是材知生命的不断强化与完美化。这种破限有为的理性表现不正是匠心匠识的作用么？是的，匠心匠识正是罗高理性运作的具体心识。而这种匠人理性亦正是希腊、西方文明所赖以克服其虚无与暴力的两面危机的基本武器。

“罗高”（logos）的本义为语言。语言乃是文明宇宙意义世界得以开显的源泉和媒体。但这胜义的语言不是罗高所独有的，譬如在中国人的仁性精神文明里与罗高相当的“道义”（仁爱理性）一词当亦涵摄意义世界（“义”）为语言（“道”）所出的泰古原义。不过，这具有普遍性的胜义“语言”都不是那个在人类各个不同的精神文明中“死结中开活结”的理性观念。真正左右着希腊、西方爱罗精神文明的历史时运的不是等同语言本身的罗高，而是讲匠人语言的罗高——在控制性智慧的曼陀丹道中熔锻出来的罗高，这正如真正主宰着中国人仁性关怀文明道统的不是泰古的“道义”，而是为仁者监护人意识所本的“道义”，前者乃是英雄人格控制性智慧所生的理性道术，后者则

是道德人格实存智慧所生的理性道术。

在希腊神话的象征语言里，阿波罗神与戴安尼索斯神的关系正是爱罗或匠人理性与内在于爱罗惊异人性冲动中材知本体混沌无明的关系。根据尼采的解释，代表希腊文明的最高成就的悲剧精神乃是阿波罗精神与戴安尼索斯精神结合的结晶品。这两种精神的结合其真正象征意义在哪里呢？我们的看法是：这结合所象征的正是英雄人格“死结中做活结”的曼陀行径，在爱罗生命虚无与暴力的危难困境中力求人性的完美表现的创进精神。理性与非理性是无法分开的：没有戴安尼索斯的无明也就不可能有阿波罗的清明。理性生命所要克服的亦正是它得以持续发展的生命原动力。这个理性与非理性——罗高与材知混沌——的辩证关系，在西方哲学家中大概没有比尼采看得更清楚、更深刻的了。

英雄人格与罗高理性——这是爱罗精神文明的两大支柱。希腊、西方文化中的材知英雄都是在正反爱罗不解缘的死结中挣扎做活而成就其曼陀果报的大人物。这为爱罗惊异精神所驱使的大人物，他所成就的曼陀果报都是通过生命权能、创造权能“简别分裂、动而愈出”的创造性实存格局熔锻出来的。哪一位爱罗英雄不是在“简别”处显精彩、“分裂”处见功夫的个体性实现者呢？材知英雄的生命强度不正是在简别分裂的实存格局中凭藉“自克克物”的罗高理性来完成其大朽大业的么？

是的。真正的英雄人物在其实存性格的深处必然是一位罗高理性的奉行者。因为真正的英雄人物都必然是他自己实存生命的匠人：英雄的自克乃是英雄人格自塑成形（自我创造性）的先决条件。无自克的本领也就无克物的本领。英雄人格的实现决定于英雄自塑过程中的自克。

希腊文“罗高”（logos）和梵文“瑜伽”（yoga）都是含有浓重克锻意味的名词，其中尤以后者为甚。精神文明都有内在于此精神文明而为其大人人格破限有为所本的理性道术。瑜伽

之于雅利安、印度文化，正如罗高之于希腊、西方文化，同为精神文明理性道术最具涵盖性的观念。广义的“瑜珈”指的不仅是为一般人所熟知的禅定修养功夫，而是任何超脱人格修真达道的曼陀行径，正如广义的“罗高”不仅包括形式逻辑，也包括任何其他为英雄人格破限有为所本的克锻（自克克物）功夫一样。当然瑜珈与罗高是有差别的，主要差别就在超脱人格与英雄人格的差别上。超脱人格的理性道术和英雄人格的理性道术自然有显著的不同。超脱人格所要超脱的正是英雄人格的实存生命、英雄人格的意义世界。但我们必须立即加以补充的是：超脱人格的超脱对象是限于英雄人格和他的意义世界的。因为超脱人格所要超脱的乃是问题化意识心加诸实存生命的一切枷锁或桎梏；而问题化的实存生命可以是英雄人格的、道德人格的、先知人格的或是其他由此三种基本人格类型所混成或演变而成的实存生命。在以仁性关怀为主导心性的中国责任感文明里，道德生命的问题性乃是超脱人格所要超脱的对象，先秦道家所向往的至人、真人可以说是此一类型超脱人格的代表。至于西方的情况就比中国复杂得多了。由于西方文化乃是一由希腊、罗马与犹太、基督教两大传统结合而成的文化，故西方的精神文明乃是一个由神秘感与怖栗感的结合所代表的意识心性为主导的精神文明；西方文明所树立的大人人格常是英雄人格与先知人格的结合。而在西方思想史里由神秘主义所开出的超脱人格正是以英雄人格与先知人格的暧昧复杂问题性为其超脱对象的。纯粹以英雄人格的问题性为其超脱对象的“超英雄主义”在西方历史文化中并不多见。而“超英雄主义”却正是雅利安、印度文化中实存生命超脱型态的特质。

印度文化究竟孕育着一个怎样的精神文明呢？从历史发展的轨迹来讲，我们可以说那是一个由英雄主义经反英雄主义而成超英雄主义的“超神秘感”文明。换句话说，雅利安、印度文化与希腊、西方文化在精神文明上乃是一个两极的表现。但这

精神文明的两极在其本质上乃是息息两关的——抑且是同源的。此乃因神秘感文明与超神秘感文明都是爱罗惊异的产物。一般比较哲学研究者对西方与印度文明的在精神上的两极差异都有概括的认识，但对二者本质上的辩证的关联却是不甚了了。普通人更是轻易地以包括中国与印度在内的“东方文明”与“西方文明”相对。其实，在意识心性的型态上最少在某一义上来说印度文明与西方文明要比与中国文明接近得多。

8.2

正爱罗、反爱罗与超爱 罗：印度精神文明在心 识发展上的辩证历程

我们今日所知的印度文化原是由多个迥然不同的远古文化体系结合而成的，其中最主要的包括大约四千年前由中亚西亚入侵北印度的雅利安（aryan）文化和在印度本土成长而后来为入侵的雅利安文化所摧毁的达伟地安（Dravidian）或非雅利安土著文化。由中亚西亚入侵印度的雅利安民族和古希腊民族都是印欧民族的支裔。他们所说的梵文和古希腊语更是非常接近的两种印欧系语言。雅利安民族所带来的《吠陀经》后来成为印度和文明宗教、哲学思想的宝库，为婆罗门教和（后来的）印度教信徒所虔信奉行的无上圭臬。其实，被今日公认为构成印度精神文明的特征的几个重要因素或观念——如厌世思想、（极端）苦行主义、偶像崇拜、禅定方法等——在《吠陀经》和初期的印度宗教、哲学思想里是找不到的。我们今日对非雅利安或达伟地安的印度本土文化所知仍然非常有限，不过根据考古学和人类学的成果来推断，这些在原始“吠陀文明”里找不到的因素或观念正是非雅利安文明的贡献。用意识心性的

语言来讲，我们以为雅利安人原始的吠陀文明和古希腊文明原是一对同出于爱罗惊异的双生兄弟。但由于受到达伟地安土著文化的影响，原始的吠陀文明产生重大的改变：由雅利安文明与非雅利安文明的结合而产生的印度文明不再是一个单纯的（正）爱罗精神文明，而是一个日渐趋向于其负面的反爱罗精神文明。但反爱罗的精神成长并不是印度文明的终站。站在意识心性发展的立场来讲，印度精神文明发展的高峰不是反爱罗而是超爱罗——正反爱罗的同时超脱。而代表超爱罗精神的的就是印度佛教。

超爱罗就是它执我执的同时超脱。这种理想和境界当然不是印度文化一开始就有的。刚好相反，在印度文化发展的初期，我们透过它的原始神话和宗教思想所看到的和从荷马史诗里所反映出来的早期希腊文化从意识心态来讲实有非常相似的地方。因为和希腊文化一样，印度文化一开始就是一个为爱罗惊异神秘感所主宰的文化；这两个古代文明都是为英雄主义的气氛所笼罩着的精神文明。而在这两个精神文明里所开显的意义世界乃是一个为人与神之爱欲、权力欲和争霸局面所决定的材知宇宙。在《吠陀经》的宇宙里，由婆罗门巫师所主持的牺牲祭仪乃是人得以从众神手中取得宇宙控制权的权力锁钥。“婆罗门”（Brahman）一字本来指的乃是牺牲祭仪中所用的神圣咒语或祭仪本身，后来兼指念咒的巫师，最后更演变成为此咒语和整个牺牲祭仪所代表的宇宙权力。在《奥义书》时代，这个神圣咒语所运使的宇宙权力也就完全绝对化，一变而为万有本体的“大梵”了。

控制万有的宇宙权力本来是属于众神的，而不是属于人的，对内于人的材知主体来讲，众神及其所拥有的宇宙权力都是不可捉摸的“它”——爱罗惊异神秘感所执的对象。《吠陀经》中规定的种种牺牲祭仪正是诱使或迫使众神运用其宇宙权力为人服务、满足人的种种欲望的宗教手段。不过，假如牺牲

祭仪能有这种能耐的话，那么牺牲祭仪本身不就成了宇宙权力的根源了吗？再者，既然人能通过牺牲祭仪的媒介来运使宇宙权力，那么宇宙权力必然是一个独立存有的力量，和众神就没有本质上的关联了。故在婆罗门教、婆罗门主义发展的末期，我们可以看到两个明显的趋势：一是宇宙权力本身的独立化、客观化，另一则是宇宙权力根源的人间化。人间化的宇宙权力（牺牲祭仪）称 Brahman，客观化的宇宙权力后来也称 Brahman。如是 Brahman 一语统率一切存有，上天下地莫非 Brahman 的权力之邦——《奥义书》里“它即我”的思想已经是呼之欲出了。^①

《奥义书》哲学中的两个最主要的观念——“大梵”（Brahman）与“真我”（Atman）——毫无疑问乃是承婆罗门主义后期客观化、人间化的宇宙权力思想演变而来的。《奥义书》里的“大梵”不过是客观（离众神而独立）宇宙权力一观念的绝对外在化，而“真我”一观念则是人间化宇宙权力的主观化、绝对内在化。这个推之至尽的观念演变正是哲学思想曼陀行极的表现。“绝对的它”亦即是“绝对的我”——这是一个多么令心灵震撼的形上命题、形上肯定啊！

在意识心态的层次来讲，印度哲学从婆罗门主义至《奥义书》主义的思想演变其实是并不难理解的。一个为爱罗惊异神秘感所主宰的哲学心灵——希腊、西方和印度精神文明里的哲学心灵——对于那个为神秘感永恒对象的“它”只有两种基本态度：一是“它”的肯定，另一是“它”的否定。这正是正爱罗与反爱罗心态的不同，亦即是希腊、西方与印度两大文明形上姿态

^①对权力观念在吠陀宗教与哲学思想中所扮演的重要角色，近人 A.L.Herman 有非常精辟的论述。可参考氏著《印度思想序论》An Introduction to Indian Thought (Prentice-Hall, 1976)，第 25-47 页。

的基本差异。希腊、西方的精神文明乃是一个乐于神秘感的它执、在它的肯定上作无限追求的精神文明。但自《奥义书》时代开始，印度文明就开始走上一个与希腊、西方背道而驰的精神方向——一个以它执为苦而在“它”的否定或自我的肯定上作无限内返的精神方向。对《奥义书》那群在深林中冥思默观的哲人来说，那个为希腊哲学乐于追求的“它”——一个永恒的异己——是无法忍受的。人是永远不可能在一个永恒异己上得到满足的。刚好相反，这个永远无法与我为一的“它”乃是人类一切烦恼痛苦的根源。故“它”的否定乃是苦恼的解脱与精神生命的满足所系的关键。但什么叫做“它的否定”呢？一个对“它”不能忍受、为“它”所苦的精神生命在其极端的心识里都难免有“吾与汝偕亡”的绝灭要求。但这种绝灭要求是自杀性的，是不切实际的。人是一个有意识的存有，而通过意识作用而出现的“它”是无法绝灭的。故“它”的否定不可能是“它”的绝灭。反爱罗心态所要否定的其实不是为意识对象的“它”而只是“它”的“它性”——亦即是意识心之以“它”为“它”。《奥义书》哲人所要否定的正是以“它”为“它”——为异于己——的心识。但一个没有“它性”的“它”也就不是一个真正的“它”。不以“它”为“它”亦即是以“它”为假——那个“它”其实就是人啊！

以意识对象的“它性”或“异己性”为真实，对《奥义书》的哲人来说，乃是一切虚妄、罪恶与苦恼的根源——这个认识，我们可以大胆的说，乃是开启自《奥义书》以来印度主流传统哲学的锁钥。印度正统六派中最具影响力的两个派别——数论与吠檀多学派中的商羯罗学派——就是完全循着这条思路建构而成的哲学体系。商羯罗学派直承《奥义书》而来的“无限大梵”（unqualified Brahman）就是一个绝对纯我（无丝毫异己因素）的观念。而在数论学派的二元本体理论中，“神我”（Purusha）与“材质化元”（Prakriti）所幻化的心物世界正是纯我与异己的分别。这两个学派虽然有一元与二元本体的差

别，其在肯定一切异己心识为假的形上姿态上却是相同的。

有一点必须立即指出的是，在印度哲学中异己心识乃是一个涵摄极广的观念。它不仅包括为意识所认知的自然宇宙，也包括意识和潜意识或下意识层次的一切身心活动——当然包括那个在日常生活中不断为“它”所牵制的生理我和心理我。那么，真我究竟是什么呢？那个不再为虚妄的异己心识所控制的真我、纯我究竟是谁呀？

纯我就是纯知：这个答案的内涵我们在上文讨论正反爱罗的辩证关系时已经剖析过了。纯知就是以自己为对象的知性作用。数论学派的“神我”和商羯罗学派的“无限梵”和亚里斯多德的不动动因或神乃是非常接近的观念，都是爱罗形上心灵自恋、自执心识的产物。这种哲学观念和心态所代表的乃是材性知能中“知性”与“非知性”的分裂与对立。反爱罗生于正反爱罗材知生命的矛盾与挫折。在神秘感背后的知性主体乃是材知我的核心所在。当知性主体无法通过异己的媒介来满足其它执时，也就只得以自己（知性本身）为其自求满足的对象了。

在希腊、西方的爱罗文明里，以逻辑语言为本的罗高理性乃是材知主体它执所凭藉的理性道术。知性作用自恋行为的结果只是逻辑语言无意义的重复。在希腊神话中追逐美男 Narcissus 最热烈的女神以“回音”（echo）为名不仅点出希腊爱罗文明中理性道术偏重语言的本质，也暗示知性自恋情结中逻辑语言的空洞与无能。材知生命的创造性原是通过逻辑语言简别外在的格局而动而愈出的。但逻辑语言本身却不是材知我得以满足的东西。

虽然在印度的反爱罗文明里，因明语言在以泯灭异己心识为目的的瑜伽理性中也扮演着一个非常重要的角色，但瑜伽基本上却是一个把身心与语言（包括因明语言）俱视为熔锻对象而一炉共治的理性道术。此乃因反爱罗的瑜伽理性乃是针对正反爱罗意识的问题化而生的。在人类依身起念、依念作茧的过程

中，为正爱罗心态所本的异己意识早就随场有权能的运作而遍布在由身心与语言的纠结所织成的虚机茧网里。身心与语言的纠结原是人类文明场有中一个最显著的特质。在希腊、西方的文化传统中，为罗高理性所本的逻辑语言早就对形躯或根身宣告独立了，只是它相对于意识作用的独立却是 20 世纪才有的事。但罗高理性、逻辑语言真的能超离身心而独立吗？这个问题的答案是否定的。表面上看来逻辑语言所涵摄的纯粹抽象结构乃是一个超离身心甚至超离一切现实事物的永恒存有。但这只不过是柏拉图学派哲学家形上姿态投企的空洞观念罢了。事实上，逻辑语言所涵摄的纯粹结构乃是内在于道体权能的一个抽象形式；这个抽象形式所代表的乃是由权能运作断而又断的创造性所构成的简别分裂的存有格局。用意识心性的语言来讲，简别分裂正是一个“异己的结构”或“异己的格局”。断而又断，分而又分：这是罗高理性的根本精神。成于异、立于异，以事物之简别外在个体性（无暧昧性）为其结构所本的逻辑语言正是在反映权能断而可分之严明处显其作用的。权能之断而可分一方面可见诸自然行文之断而可分，另一方面则更可见诸人为造作文明行文之断而可分。所以逻辑语言所涵摄的简别分裂的存有格局作为权能运作的抽象形式来看确是超越身心、超越一切个体事物的——因为身心与事物在自然与文明行文层次里的断而可分性无不被此简别分裂的存有格局所涵括。不过，逻辑语言本身在其根源处却是人类依身起念、依念作茧的产物。逻辑语言乃是文明行文的一部分；它所展现的抽象形式乃是道体权能在道形器一体相连的超切场域里所开显的抽象形式。如是逻辑语言乃是和身心事物密切相关的场有者。它所展示的抽象形式正是它和身心事物间的场有相对相关性。

虽然在印度哲学、宗教思想里，与西方的逻辑语言相当的因明语言也扮演着一个同等重要的角色，因明语言之于瑜伽理性与逻辑语言之于罗高理性乃是形貌相似但精神迥异的两个关

系。不错，罗高理性与瑜伽理性同为控制性智慧之所出，但前者是外向的，而后者则是内向的。为罗高理性所运用的逻辑语言乃是正爱罗心态它执的无上法宝；但瑜伽理性所驱使的因明语言却是反爱罗我执的不二法门。罗高逻辑乃是立于异、成于异的理性道术，但以消除或泯灭异己心识为能事的瑜伽因明在其终极开心处与前者刚好是南辕北辙的两个理性方向。通过逻辑语言罗高理性所要展示的乃是权能运作断而可分之严明；但通过因明语言瑜伽理性所要点破的却正是权能断而可分之虚妄。反爱罗自返心识藉瑜伽理性道术的层层遮拨功夫所要追寻的正是那个为分断妄相所掩盖的存有实相——绝对无断、绝对无分的权能本体。这就是《奥义书》中摄所（客）归能（主）的“真我”或“大梵”了。

每一精神文明及其所凭藉的理性道术在其心性之根源处莫不呈现一独特的权能直觉——此心性所喻于道体权能者。而喻于权能之断而又断与喻于权能之绝对无断正是西方文明与印度文明、罗高理性与瑜伽理性之基本分别处。这个差别表现得最明显的就是此两大文明之间在形上姿态与宗教、哲学思想上面的亲密辩证关系。权能之断而又断乃是西方心灵所执著、所乐于受用的真实，但对印度的哲学心灵来讲却是虚妄的幻相，是苦恼的根源。而为印度文明我识所执的权能绝对无断相始终是西方哲学传统所难接受的真实。不过我们不要忘了，道智方中求圆，以有碍求无碍的曼陀罗作用乃是一切理性的本质。它执与我执都是有问题的、有碍的。对喻于权能的简别分裂相的罗高理性来说，它最难以接受的权能无断相亦正是它最大的诱惑。西方哲学史上出现的原子和实体观念不都是意图在断而又断、分而又分的权能断相中求不可再断，不可再分的无断相么？相反的，印度哲学中最难于解决的问题亦正是权能断相、分别相的存有性、真实性问题。从权能之有断而证其本无断或从权能之本无断而释其有断都是同样有困难的。

这不就是西方哲学史上所谓“一”与“多”的问题么？是的。表面上看来，在西方形上学里由感异成隔的超越心态所企求的“一”和在印度宗教、哲学思想中为感同成独心态所固执的“一”实在非常相似：都是一“无断”的观念。但两者之间其实有一个很大的不同点。西方形上学中之“一”乃是“它化”的“一”，由心藏它识所立之一；而印度宗教、哲学中之“一”则是一个“我化”的“一”，为心藏我识所同化之“一”。虽同为无断的观念，但前者为一摄我归它的无断，后者则为一摄它归我的无断。

摄我归它，这是罗高理性、逻辑语言之所长；摄它归我，这是瑜伽理性、苦行主义之所胜。在印度文明的发展过程中，为《吠陀经》、婆罗门宗教所击的牺牲祭仪与兴于《奥义书》时代的苦行主义乃是两种很不相同却又密切相关的理性道术。前者是西来雅利安文化的贡献，后者则是非雅利安、土著文化的贡献。不过，虽然历史渊源有别，根本精神却是相通的。牺牲祭仪与苦行主义同样是控制性智慧所创造的理性道术。苦行主义其实也可以视为一种广义的“牺牲祭仪”——一种内在于精神生命的“牺牲祭仪”。“牺牲祭仪”乃是一种有所牺牲、有所企求，以牺牲祭品为代价来换取所企求的福祉或目的物的理性道术。在苦行主义的祭坛上成为牺牲品的当然不是吠陀或婆罗门教徒所惯用的牛羊马匹，而是整个以异己或它识为根的爱罗生命和身心我。而瑜伽苦行者以牺牲其爱罗生命来换取的也不是在众神手中的宇宙权力，而是通过心识的控制而来的“自主性”或“自我权威”。有趣的是，瑜伽苦行者相信，苦行自克的力量正是控制万有宇宙权力的泉源。如是，内向和外向的牺牲祭仪乃是辩证地相通的了。

其实，从广义的意思来讲，牺牲祭仪乃是一切控制性理性道术所必需的性格。那么罗高理性所运用的逻辑语言也是一种牺牲祭仪吗？一点不错。罗高理性乃是爱罗它执的理性道术，逻辑语言则是罗高理性建立和控制其有有之邦所必须凭藉的工

具。有有之邦的建立乃是建筑在生生之流之断裂歪曲上的。逻辑语言的运作乃是一种“暴力”行为——对生生之流之“强暴”。以被“强暴”的生生之流为牺牲品来换取有有之邦的建构，这就是逻辑语言之所以为牺牲祭仪的意义了。

控制性的本能与智慧乃是生命得以维持与滋长的基本条件，但控制性执著的心根心识又正是生命痛苦烦恼的源泉。生命是有代价的：生命本身不就是一牺牲祭仪么？以苦恼的代价来换取生命的延续与充扩正是公道原理在生命层次最高的表现。但公道归公道，人与其他动物不同，正由于他对公道原理所主宰的宇宙有采取不同形态的自由——包括价值判断的自由。生命等于苦恼——此中自有其公道在。问题是：值得吗？

这个问题——生命本身的价值问题——实在是印度哲学的终极关心问题。这个问题与因果律是无法分开的，因为公道法轮正是以因果律为轴心而运转的。苦恼乃生命的果报：这个看法乃是印度教和佛教之所共。但造成此生命苦果之因究竟在哪里呢？对这个问题，这两大宗教的看法就很不相同了。直承《吠陀经》与《奥义书》的思想传统而以反爱罗心性为基本心态的印度教只是以它执为苦恼的因地，故以异己心识的泯灭等同极乐的境界。但苦恼对佛教来讲，以泯灭异己意识为能事的心态正是一我执的心态；而我执它执实同为苦恼的根源。故佛家不仅主张“法空”（空它执）也主张“我空”（空我执）。一切执著都是有问题的：对“法空”与“我空”的追求本身也可能成为一种执著——对“空”的执著，这个“空执”也应该“空”去。由“法空”而“我空”而“空空”——这不仅代表佛家去执理性的辩证步骤，也其实构成佛家哲学思想历史发展的三个阶段。一般来讲，早期佛家思想的重点在“法空”；“我空”乃是在部派和小乘佛教的成长中渐次成熟的讲法；而“空空”的思想则无疑是在大乘佛教里才被发扬光大的。大乘佛学的极乐境界乃是一个通过空一切执的“真空”作用而呈现的。不过，假如某一程度的执著

乃是构成自然与文明生命的起码条件的話，佛家所向往的极乐境界是否还是一个生命的境界那就很值得怀疑了。

有执乃是正反爱罗心态的特征。由材知主体通过爱罗它执我执所建构的有有之邦对超爱罗主义的佛教哲学而言乃是一既虚幻而又充满着邪恶所在。有执基本上乃是一种暴力行为，对佛家来讲正是一切邪恶的本质。但佛家哲学不仅反暴力，也反虚无。有有之邦中的任何一“有”莫不是爱罗有执从生生之流幻化而出的空华，都是幻而不真、虚而无实的。世界上没有任何宗教或哲学对在构成爱罗生命的负面的暴力与虚无上比佛家了解得更深刻，更透彻，也更厌恶的了。我们可以说，大乘菩萨的“智悲双运”正是生于佛家此种超脱人格的形上姿态的爱慧。

“智悲双运”中的“智”乃是就生生之流实相之直觉而言的；“智悲双运”中的“悲”则是就面对爱罗的仁性关怀心性而言的。对佛家所歌颂的超脱人格来讲，真正的智慧源于生生之流如实的观照。这如实的慧觉诉诸哲学语言就是“缘起性空”的思想。“性空”就是无自性的意思。所谓“无自性”就是无它执我执所投企的实体之性。传统佛学者每以“缘起”解释“性空”（即缘起即性空，惟缘起故性空，）其实是很容易引起误解的。因为佛家的缘起观其实是一个本于生生之流的场有因果观；佛家所谓的“缘起”正是我们所谓的“场有综合”，生生之流中的场有综合。在《周易》和怀德海的历程哲学里，一事物之“自性”正在其行有之场有综合里。场有综合乃是一事物行有之具体内容，怎能说它是空呢？所以佛家的“缘起性空”/“无自性”理论不能凭空来讲，因为这个理论原是针对爱罗有执哲学传统（包括希腊、西方和印度的主流哲学传统）而起的反动。严格来讲佛家哲学所反对的其实不是“自性”观念，而是“实体自性”观念。“缘起性空/无自性”的正确解释应该是：场有缘起，故无实体自性——故性（实体自性）空。换言之缘起性空理论所针对的正是有有之邦的虚幻性。有有之邦的虚幻性与其所本的爱罗心识之

粗暴乃是一事之两面，故大乘菩萨为对治爱罗生命之虚幻与粗暴所运的“智”与“悲”亦是一权能慧爱的两面。《般若经》所强调的“般若智”乃是大乘菩萨观空、证空而入于空的本体慧力，而大乘菩萨“我不入地狱，谁入地狱”的无穷悲愿则是本于生命所本具的原始责任感和承担一切粗暴与邪恶的如如爱力与无尽关怀。智悲双运正是佛教大乘超脱圣者曼陀行极的本体功夫。

生命等于苦恼——值得吗？对于这个问题，传统印度主流宗教、哲学思想的答案是否定的。传统印度人在其心灵深处对生命本身的厌倦和对轮回观念的重视绝对不是其他民族所能比拟的。由于佛教以生命的苦恼源自爱罗的有执（包括它执和我执），佛教对轮回生命（坠入轮回中的生命）的厌倦可能比印度教更为强烈。但离开爱罗材知我的有执，还有生命可言吗？超脱轮回的生命究竟在哪里呢？这是佛教哲学中一大难题。对印度教信徒来说，轮回生命的超脱等于真我与大梵的契合；但对一个佛教徒来说，证入涅槃之后也就什么都没有了——因为已经没有他所熟知的“生命”可言了。

但自我肯定乃是生命的本质：生命对自身的全盘否定乃是一件不可思议，最低限度是很难被接受的事。当我们对生命作否定的判断时，我们所否定的其实只是某一种生命——通常是一被判断为欠缺价值或价值较低层次的生命，而非生命本身。这就是为什么在印度佛教思想发展的末期，“常乐我净”的思想——与《奥义书》梵我（真我／大梵）非常类似的观念——终于在如来藏系的经典中出现。“常乐我净”正是大乘佛教所能接受和向往的满全生命——无执生命的特征。

本体之仁、本能仁性、 道德化仁：践仁的三层 次与仁性生命的内在矛盾

究竟“常乐我净”的生命是否可能，这不是我们要关心的问题。我们在这里必须立即指出的是，不管这词语所代表的满全生命是否可能，这个观念本身乃是一个植根于生命本质的理念——一个从生命的自我肯定中投企而出的观念。生命的自我肯定（生命全盘自我否定之不可能）用儒家哲学的术语来讲，就是孔子所谓的“仁”。生命的自我肯定为“仁”——这是胜义的“仁”，本体义的“仁”，而不是落实在自然人生——人的类性——本能中而为血缘家族亲情所本的“原始仁性”，更不是由原始仁性的转化而进一步落实在文明存有的社会格局中而为道德规范基础的“道德化仁”。本体之仁是无私的，是涵盖一切生命有情的，而本能或原始仁性和道德化仁却都是私于人类，私于血缘家族或社会民族国家的“私仁”。“私仁”是可以被否定的，是可以成为价值批判的对象，因为本体之仁的自我肯定并不等于原始仁性和道德化仁的自我肯定。人本主义者总爱把本体之仁等同人类的私仁，这正是一私仁的表现。

我们以“仁”为生命的自我肯定。这句话虽然不错，却是很容易引起观念层次的混淆的。因为“生命的自我肯定”可以指生命权能本身的自我肯定，也可以指个体生命的自我肯定，这是两个不同层次的概念。我们所谓的“本体之仁”指的乃是生命权能（本身）的自我肯定，而非个体生命的自我肯定。后者与前者乃是场有者与场有自身的关系；个体生命的自我肯定乃是生命权能自我肯定一理之分殊。

不过，不管从哪一个层次来讲，生命的自我肯定或自仁自爱都是一暧昧的权能行沟。因为生命的自我肯定有来自本体之仁（或本体仁性）无执的一面，也有来自本体之材（或本体材性）有执的一面。在人的生命里，无执有执的自我肯定乃是分别通过仁性关怀与爱罗惊异两种意识心性表达出来的。源于爱罗惊异的人性冲动乃是一种为它执我执的缠结所激发的爱欲冲动，源于仁性关怀的人性冲动则是一种以无执的感通与开放为其特征的仁爱精神。无执的仁爱与有执的爱欲（请注意“爱字”的暧昧含义），此乃是生命权能表现在人性中的两面。生命权能正是通过此两种行沟爱力来发挥其创造性与生命力的。

除了对生命负面的感受有程度上的差别外，儒家和佛家在其生命精神所本的意识心性和形上姿态上其实是相当一致的。两者都是站在生生之流的本体立场上来看宇宙人生，来承担一个为仁性关怀的人性冲动所充贯的意义世界。孔子在《论语》中所拈出的“仁”相当于佛陀的“慈悲”；而为儒家形上智慧所贯注的《易传》在扣紧生生之流的本体立场上来讲则相当于继原始佛家“无常无我”和“十二因缘”观念而发展出来的“缘起性空”思想。宋明儒以来自本体之仁的“良知”（本能的原始仁性）来对治材知我所执的“人欲”，就好比佛家以无执的慈悲（慈悲正是一种无执的、充极的仁爱）来拯救为有执爱罗生命所苦的众生一样。当然，这些对比只是一种粗略的讲法，但对我们这里所要表达的意思来说，已经是足够的了。

儒家和佛家所代表的同是一个在哲学的基本信托上以仁性关怀的主体诚仪来契证生生之流形上本体的文明体系。这当然不是文明人类唯一能走的道路。偏重爱罗心识的希腊、西方文化传统，走的就刚好是一条与此对立的路子。希腊、西方文明所开显的意义世界乃是一个以有有之邦为形上架构而涂满着材知英雄有执色彩的意义世界。入侵印度的雅利安文明本来走的也是这条路子，但在入侵印度之后，由于受到本土非雅利安土

著文明的强烈影响，后来奉印度教为正统的印度文明也就呈现出一个非常特异的性格。印度正统文明最显著的特征就是本体权能的绝对我化、实体化与建立在生生之流、有有之邦上面的具体意义世界之相对虚幻化。这正是反爱罗心态与正爱罗心态相反却又与仁性关怀心态迥异的地方。此外，构成西方文明另一支柱的犹太、基督教传统却又由于基本心态的不同而呈现另一特异的性格。犹太、基督教文明源于中东型“中间偏右（偏东）”的意识心态——深为上帝（仁性关怀）与魔鬼（爱罗有执）的矛盾对立所苦的意识心态。“偏右”就是偏向上帝所代表的仁性关怀，故亦是“偏东”，偏向儒佛两大传统所走的路子。不过，自从基督教文明与希腊文明结合之后，原来偏右、偏东的性格也就渐为两边矛盾对立的性格所取代或掩盖了。

相较之下，我们很明显地看得出，由儒道佛三家意识心所结合而成的中国精神文明乃是一个最为单纯的精神文明。道家介于儒佛两家之间，骨子里走的也是一条以仁性关怀的主体诚仪来契证生生之流形上本体的路子。所以流行于宋以后的“三教同源”之说实在是很有根据的。不过，主张三教同源的人，由于对意识心态的深层结构和各大文明传统间在其根本精神处的辩证关系没有足够的认识，对儒道佛三家所代表的思想和文明传统也就不可能有确切的定位了。

仁性关怀的主体诚仪与生生之流的本体信托——此二者之相交处所挺立的形上姿态亦即是儒道佛三家本体功夫得以起用的所在。这是一种怎样的本体功夫呢？一言以蔽之，这是一种“同体感通”的本体功夫。同体感通的精神就是“仁”（仁性关怀），同体感通的历程就是“易”（生生之流）。仁贯于易，这就是同体感通本体功夫的精髓了。

“同体”有“同一”生命之体或“同具”生命之体两层意思。构成身心我的形躯和各种官能或机能乃是属于“同一”生命的组成份子，这是内在于同一个体生命的“同体”。世间一切有情虽然

不在“同一”生命之体，但却由于同为生命权能所流贯，所以莫不“同具”生命之体，这是内在于生命场有的“同体”，亦即是联结个体生命的“同体”。不管是同一义或同具义的同体，感通乃是生命同体的自然倾向。儒家哲学所本的“仁”就是以此生命同体的自然倾向为其具体内容的。

儒家所讲的仁或恻隐之心，道家所讲的慈，和佛家讲的慈悲基本上指的都是生命同体的感通之情。此感通之情的最后根源乃是绝对无私的、开放的、宽容的，因为它其实就是以始德为德的生命权能——肯定一切、成就一切的如如之爱。但生命权能是不能离开个体生命的场有而言的；而流贯于个体生命生命权能则又必然是一个成私着相的生命权能——通过元德之机的场有综合来成就其始德真如的生命权能。故就人的生命层次来讲，内在于实存生命中之仁性不是本体之仁自身而是落实于自然本能及文明社会层次里的本体之仁。由于元德之机的运作乃是一个成私着相的过程，落实了的本体之仁也就无可避免地夹杂着私仁的成份，无可避免地以私仁的性相或姿态呈现了。

现实仁性之所以为私仁，一方面固然来自实存个体材知我的它执我执，但另一方面也来自场有大传统无始以来由权能运作之无尽隐曲所造成的无明因素——包括人类历史文化由文明造作的积习所造成的痼癖与偏见。“同体感通”乃是仁性关怀的本质，正如“异隔对执”乃是爱罗惊异的本质一样。远在文明开创之前，人类由共同生活所共建的实存世界即已为这两种生命权能的本然倾向所支配着。在有执爱欲与场有无始无明因素的纠结所形成的重重限制之下，现实仁性中同体感通的力量就显得非常薄弱了。

现实仁性相对无明有执的薄弱早在两千多年前就已为睿智的宗教或哲学心灵所公认的不争事实。儒道佛三家的创始人正是在这生命的不争事实之前建构其理想世界的圣者、智者、觉

者——骨子里都是“知其不可而为之”的曼陀行极者。“知其不可”乃是就其大人理想的完满实现而言的。只要有生命一天，就会有仁性与材执的对抗，就会有生命的无明、邪恶与苦恼。生命是有代价的，公道法轮的运转是不会停顿的。

那么为什么这些圣、智、觉者还要在公道法轮之前坚持其“知其不可”的抱负呢？这个问题应该分开三方面来讲。每一个本于仁性关怀的宗教或哲学理想在其终极关心之处都是要为人类找出一条安身立命之道。对于这些生命终极理想的创始者而言，他们所开出的生命之道的理想性格和价值可以有三种不同的意义，即：（一）对创始者个人的意义，（二）对与创始者德慧相似的少数人类的意义，（三）对大多数人类的意义。作为少数人（包括创始者个人）的理想而言，这些“知其不可而为之”的生命之道也许是没有问题的，但作为众人或大多数人的理想而言，它们的理想性格和价值就不无疑问了。

一个永远不能实现的理想只是空想而已；空想是没有什么正面价值可言的。不仅如此，当一个崇高但无实现可能的理想价值变为一个民族文化传统的金科玉律而成为普罗大众赖以安身立命的最后凭藉时，它由反效果和其他因素所造成的伤害往往不是这些理想的原创人所能想象得到的。

对于这个问题，陀夫妥夫斯基笔下的大裁判司就看得很清楚。真正能够跟随着耶稣走，接受他“（主体）自由”的福音而成就一个挺立的精神生命的只是人类中少数中之少数。大部分的人类都是无法享用其主体自由的弱者，甘为身心的世俗幸福而向宗教权威交心的，在大人人格前抬不起头来的可怜虫。大裁判司的不平之鸣也许过激了些，也许他根本就误解了耶稣的本意。但他所看到的一个重点——大部分人类在实现大人人格方面所表现的生命力的薄弱（曼陀禀赋的不足）——却是令人难以争辩的事实。不仅耶稣而已，千多年来真正能跟着释迦、孔子、老子和其他理想人格的创造者走至尽头的究竟又有几人

呢？

不过，话得说回来了。这些“知其不可而为之”的觉智圣者难道就真的只为少数人类说法、说教、或宣示福音么？难道他们对人类大众的软弱人性熟视无睹么？当然不是，否则他们就不会“知其不可而为之”了。“知其不可”正是针对普罗大众的情况而言的。“知其不可而为之”那就必然有它的原因或理由。那么原因在那里呢？他们为什么要对软弱的普罗大众揭示一个崇高但永远不能在他们身上实现的理想呢？

理由当然是有的，而表达这个理由最概括也是最具体的语言只用两个字就够了：那就是“希望”。人是不断希望的场有者。“知其不可而为之”的觉智圣者更是深远希望的信徒。不过，既然“知其不可”，则觉智圣者的希望也就不是一个“完全有效”的希望——一个有完全满足的可能的希望。觉智圣者对普罗大众的希望乃是一个打了折扣的希望。这个希望的有效性不在崇高理想的满全实现，而在崇高理想所能产生的提升转化作用和通过此作用可能取得的现实效果——向崇高理想不断接近的现实效果。换句话说，觉智圣者对普罗大众“知其不可而为之”的希望行为其实是一种存有转化的策略——一种“向高处想”或“退而求其次”的理性道术。至于这种策略是否真正有效那又是另外一个问题了。

在任何一个民族的精神文明里，崇高理想在大人人格与在普罗大众生命之间希望有效性的差别乃是此精神文明必须加以解决的核心问题。历史的经验告诉我们，大人理想的大众化、普罗化几乎是文明人类所必经的道路。在世界宗教发展史中“信者得救”一观念的出现乃是大人理想大众化最显著的例子。为了普罗大众，基督宗教的圣者们强调上帝的恩宠；大乘佛教的菩萨们也打开了许多往生净土的“方便法门”。通向上帝或佛陀之路真是越来越简单、越方便了。

但世界上容易得来的东西大半是有问题的。大人理想相对

于普罗大众的希望无效性乃是罪恶感、自卑感、虚无等一切亏负意识的一主要根源。而大人理想的大众化、庸俗化则又有丧失其提升转化作用而至造成一价值真空状况的危险。这不是一个两难的局面吗？是的。由大人理想与众人理想的差距和对立所造成的矛盾关系乃是任何精神文明都无法避免的困局。假如这个问题容易解决的话，人类早就生活在人间的天堂了。

当我们用这个观点来比较和衡量世界上各大宗教或主流哲学思想中所涵摄的文明存有策略时，我们就很难否认构成中国文化精神骨髓的儒家哲学确有其高明之处。虽然在儒家的哲学和文化传统里大人理想与众人理想仍然有一个相当大的距离，但我们却看不到一个在印度和西方文明传统里所常见的现象——大人理想与众人理想背道而驰的现象。此乃因儒家哲学中的“大人理想”本是一套为大多数人设想的文明策略，使普罗大众皆有“成大”可能的文明策略。这套策略自然也有必的缺憾，但它在消除大人理想与众人理想间对立矛盾所作的贡献却是无容否认的。儒家哲学所奉行的“圣贤之道”不正是匹夫愚妇、普罗大众同样可以藉以安身立命的“践仁之道”吗？

“践仁”乃是指向儒家哲学本体功夫最精简的语言。践仁的本质就是我们所谓的同体感通。儒家哲学把作为大人理想具体模型的圣贤人格安顿在仁性冲动的活水源头上，这当是不争的事实。仁性冲动就是同体感通的冲动。但同体感通乃是生命权能的本事，和生命权能本身一样，是可以有不同层次的讲法的。大致说来，我们以为“践仁”的功夫可以分成三个层次来讲，即是在前文提过的（一）本体之仁，（二）本能或原始仁性，和（三）道德化仁。这三个层次分别代表同体感通三种不同的量格。兹分述如下：

（一）本体之仁

这无疑是同体感通量格至于充极状态之“仁”，亦即是程明

如如的爱亦即是以始德真如为德之爱。只有道体权能本身才有超越一切、肯定一切、成就一切之资格。故以真如为德的生命权能乃是与本体权能相契合的生命权能。这就是儒家哲学以“生生之德”归属于“天”（道体）的用意了。

这是落实在人性中之“仁”，亦即是本体之仁在人的类性禀赋限制之下所本具的同体感通的力量。孟子所谓的“恻隐之心”或“不忍人之心”指的正是这人类原始的仁性或“良知良能”最具体的表现。由于本能或原始仁性乃是本体之仁在人性中的落实，故此“良知良能”、“良心”或（后儒所谓）“本心”当然地把纯净的本体之仁（至善、绝对无差等的如如之爱）涵摄在内。事实上，儒者所要存养扩充的正是这纯净本心的良知，为圣贤人格得以成长满全的至善的种子。但此种子所本具的绝对无私的同体感通力量却不是本能或原始仁性最自然的表现。人类在仁性方面最自然的良知良能不是无私的如如之爱而是私于个体、私于血缘家族、私于民族国家和私于全体人类的私仁。孟子的“不忍人之心”原是对人讲，不是对其他动物讲，更不是对草木瓦砾讲的。故“义”一观念乃是孟子仁学思想的核心。“义”就是“仁”（类性之仁）之所宜。亦即是人同体感通所必须遵循的自然理序。践仁的步骤亦即是同体感通的步骤，以个人为中心逐步向外扩大“取义”范围的步骤。简括来讲，“践仁”就是一个“推己及人”以致“及物”的历程。由《孟子》书中所述“见牛未见

羊”一故事来看，推己及人以至于物（其他动物）确是孔孟的本意。不过，践仁取义的“外推”功夫究竟如何可能呢？要回答这个问题，我们就必须再回到本体之仁自身一观念来了。由于落实在人类原始本能的仁性乃是一种类性的私仁，推己及人及物的践仁功夫乃是在私执的重重限制下进行的。同体感通的充极至尽——亦即是践仁的曼陀行极——只能视为一种理想，而绝不能视为现实人性的自然趋向。若是自然趋向的话，儒家存养扩充的修身理论也就无甚意义了。正因为存养扩充乃是一种“反自然”——最低限度“很不自然”——的曼陀行径（破限有为），所以践仁的充极至尽才能成为儒家大人理想的终极开怀。而为圣贤人格践仁过程中破限有为的创造性根源的正是那隐伏在人的类性私仁里的那颗至善的种子——能够萌生如如之爱的本体之仁。本体之仁是绝对无私的，所以它不仅为仁性创造力的根源，也是仁性批判的最后标准。但人是如何才能接触到这个虽然为本心之所具却是深藏在人性深处的纯粹良知呢？本体之仁或纯粹良知乃是一种“呈现”，这是孟子以来正统儒家所共许的观念。但既然是一种呈现，那它就不是我们可以随意控制，“呼之即来，挥之即去”的东西。呈现则有，不呈现就无。呈现与否是没有保证的。所以严格说来，儒家的圣贤理想实在很难视为具有普遍性的理想——为任何人都可以实现的理想。纯粹良知呈现的或然率乃是受到人类禀赋的限制的。虽然人人都具有至善的种子，但孕育此至善种子的人性土壤——宋明儒所谓的“气质之性”——却是可以有很大差别的。气质之性是仁性种子的土壤，也是材性种子的土壤。不管是材性知能或是良知良能，人性的发挥无不受到此气质土壤的限制。所以宋明理学家讲究“变化气质”。但这岂是一件容易的事？而且就一般人来讲，变化气质是否真能达到理学家所向往的境地也是非常值得怀疑的。

应该郑重指出的是，最难于呈现——因此也是最难能可

贵——的乃是绝对无私的本体之仁，为仁性关怀最后根源和批判标准的纯粹良知或至善种子。私仁却是随时随地呈现的，无甚希奇的。当然，此所谓“随时随地呈现”的私仁指的乃是私于个人、私于近亲戚友的私仁。至于充扩于个人、近亲戚友之外而对所属民族国家有真正关怀的私仁已经并不常见，遑论以整个人类为关切对象的私仁子。至于人类之外的天地万物，我们真可能真诚地表现我们的仁性关怀吗？

儒家所讲的仁爱乃是有等级的爱。但“有等级”三个字实在不足以说明仁爱生命的真实——在本体之仁与私仁之间所造成的矛盾、内在于仁性生命的矛盾。私仁是有代价的，一切个体生命的存有和生长——生命的自仁和成私——无不建筑在牺牲其他生命的基础上。这本是生命的公道原理，但却不是我们的本体之仁或纯粹良知所能容忍的。虽然，在本体之仁难得一现的日常生活里，我们对为我们一己生命的存有、成长和幸福付出代价的“他人为我”尚且无所感觉，遑论餐桌上煮熟了的牛羊家畜？

“见牛未见羊也……是以君子远庖厨也”——孟子对这个仁性的内在矛盾自然是知道的。但“远庖厨”就真能解决问题了么？见牛之觳觫而未见羊就戮的苦痛，难道我们就真能心安理得了么？难道我们不会因想象到羊的觳觫而仍然无法心安么？“见牛未见羊”其实是一种“眼不见为净”的想法，严格来讲，乃是一种“不诚”或“自欺”的行为。我其实是不能心安的，我不过是强迫着自己去忘记它，去逃避那令人感到矛盾与尴尬的事实。当然，作为一种存有策略来看，“见牛未见羊”的想法是完全可以理解的。试想，我们若在任何关节上毫不妥协地要求满足我们仁性的绝对要求，我们还能好好地生活么？抑且还能生存么？

孔孟教人以良心之安否来作为立身处世的准则。这也许是最简捷的践仁之道，但其中所涵摄的问题却不是那么简单的。

譬如，以“君子远庖厨”的说法为例。即使“远庖厨”能使君子的良心获得安顿，但君子的“心安理得”却是建筑在厨子之无法心安理得上面的。再者，假如人人都要学做君子的话，那么又由谁来掌厨啊！

在这里应该表明的是，我们实在无意贬损儒家哲学的价值，更无意抹杀人类在仁性之道上所表现出来的人性尊严。但仁性生命的尊严不在内在仁性矛盾的逃避，而正在此仁性矛盾的承担上。传统儒家哲学对仁性的内在矛盾和仁性生命的牺牲结构并非全无自觉，只是不愿、也不忍、引发隐伏在其矛盾中的爆炸性罢了。当然，由于历史条件的限制，儒家哲学对仁性生命在社会、经济、政治甚至艺术、科学和宗教等层面的牺牲结构的自觉性显然仍是不够的。

生命是有代价的。我们为仁性的生命在生命各层面里所付出的代价和所作的牺牲就是我们所谓的“仁性生命的牺牲结构”。同样道理，我们为材性生命在生命各层次所付出的代价和牺牲也就是“材性生命的牺牲结构”。人性乃是仁性与材性的结合，人的生命乃是仁性生命与材性生命的结合。无论仁性与材性如何结合，我们都要为我们的生命付出一个与此结合相应的牺牲和代价。这生命整全的牺牲结构究竟代表什么呢？不代表别的，它所代表的正是公道法轮在人生里运转的具体性相。人生的真实意义必然要通过这公道法轮的具体性相才能清楚地表现出来。

我们在这里无意继续对“牺牲结构”一观念作更详尽的分析。在现阶段的讨论中我们必须强调的一点是：不管仁性与材性如何结合，人性的要求都是永远无法得到满足的。而这人性之不能满足却并非来自人性外缘的因素如生命的短暂或自然、人为环境的限制等。人性要求之无法满足乃是源于人性内在的矛盾，内在于仁性材性的矛盾。人永远不能满足他的材性知能它执我执的爱欲，因为没有爱执也就没有材知我了。同样道

理，仁性中的良知良能也是永远无法得到满足的，因为本体之仁的绝对满足，亦即等于私仁的全部否定——个体生命也就不可能了。故我们最希望得到的也同时是我们所必须牺牲的。这源于人性内在矛盾的生命本质的缺憾正是整个牺牲结构的核心所在。但有牺牲即有成全：生命本质的缺憾亦正是生命得以延续的条件。明白这一点，则这个“缺憾”也就有可能不成其为缺憾了。

当然，这生命本质的缺憾也只有在曼陀行极的大人生命中才会真切地感受得到。因为人性的内在矛盾也只有在仁性材性的推极至尽时才会明显地表现出来。没有爱罗惊异通过材性知能的尽性发挥，你怎能了解英雄人格所受的煎熬？没有仁性关怀本于良知良能的尽心知性，你怎能体验得到圣贤人格的徘徊与无奈？生命的发皇与人性的光辉乃是在曼陀丹道的尽头才显其精彩与庄严的。

儒家尽心知性、存养扩充的修身践仁之道乃是道德人格破限有为的内圣功夫。破限有为的终极目的就是道德生命的精纯——仁性生命的精纯。这里“精纯”两个字乃是就落实于人性的本体之仁来讲的。践仁的功夫就是“致精纯”的修养功夫，亦即是求与本体之仁或纯粹良知相契合的本体功夫。纯粹良知是绝对无私的，故“致精纯”的本体功夫必然以“去私”或“起私”为践仁的不二法门。但人是不可能无私的；人即使有无私之情，却始终无法行无私之实。这就是践仁之道所涵摄的矛盾与无奈了。

作为曼陀行极的一种型态，这条由孟子开出的内圣践仁之道当然是有价值的、可贵的、可以为少数人成就其圣贤人格的凭藉的；但若把它视作为普遍人类安身立命之道——把它视为一种众人理想，每一个人都应该殚精竭诚，毕生以赴的生命目标，那它的希望有效性和实存价值就很有值得商榷的余地了。由于仁性本然的内在矛盾和自然与文明社会所加诸实存生

命的重重限制，一个圣贤人格在其践仁取义，迈向精纯的成德过程中所表现的生命力岂是一般人所能具有的。也许实存生命的价值不在终极理想的实现而在终极理想的追求。正如浪漫主义思想家列辛（Lessing）所说的：“真理的追求比真理本身更可贵”。但理想追求之所以可贵乃在其真诚不二的本体功夫。一个在践仁取义的成德过程中真正表现真诚不二的人已经是圣贤人格了。此“真诚不二”正是生命强度的表现，正是一般人所缺乏的啊！

成德之难，孔孟岂有不知？不然孔子就不会是一个“知其不可而为之”的圣人了。不过，这个“知其不可”明显地乃是针对普罗大众而言的。我们有理由相信孔孟宣扬圣贤人格的理想和践仁的内圣功夫其真正目的不在圣贤人格在人间的普遍实现（因为他们知道这是不可能的），而是把它作为一种文明教化的策略、一种为实现众人理想而宣示的“方便说教”。孔孟所希望见到的并不是“满街满巷都是圣人”，而只是一个道德文明的人间，一个以合理的仁性生命为主导和主要内容的人文宇宙。用儒家哲学的术语来讲，这个普遍可行的众人理想就是“外王”或“外王之道”，而“外王”的存有根据就是我们所谓的“道德化仁”。

（三）道德化仁

所谓“道德化仁”就是仁性的道德化或社会理性化，亦即是本体之仁通过本能或原始仁性的中介作用在社会法制和伦理规范中进一步的落实。这里“道德”一词乃是一广义的用法，用以概括在文明社会中一切对实存个体所施予的诱导和强制的力量。在这一义上来讲，“道德”的观点基本上就是文明社会的观点，文明人类的观点。代表这“（文明）道德”一观念最普遍而又具体的词语就是“应该”和“不应该”。每一个文明社会对属于

它的个体份子所施予的诱导和强制力量就是通过这“应该”和“不应该”的道德律令来运作的。道德的关系，换句话说，就是实存个体与其所属文明社会间的关系。文明社会是由实存个体人构成的，故道德的关系当然涵摄人与人之间的关系。不过，文明社会虽然由实存的个人组成，但文明社会本身却是一个超越实存个体人关系的存有。文明社会的整体性相是不能化约为实存个体间的关系来解释的。这就是我们为什么不以道德关系直接等同人与人之间的关系的缘故。实存个人之间的关系可以从许多层面来讲，但都离不开仁性关怀与爱罗惊异——仁性交沟与材性交沟——这两条基本轨道。但不管是仁性的或是材性的，人与人之间的交沟可以是自然本能的，也可以是文明造作的。不过由于文明造作乃是从自然本能演变而来的——本来是自然本能的社会化和理性化，这两个不同层次的关系也就变得混淆不清了。故我们同意康德的讲法，自然本能的仁性流露本身是没有道德意义的，是“非道德”（amoral）的。只是我们不同意康德对道德根源的看法。康德的道德哲学最重大的缺失乃在于他没有把道德的“内在根源”与道德的“理性根源”分别开来。由本体之仁落实于人性所构成的本能或原始仁性虽然本身是非道德的，却是道德的内在根源。而道德的理性根源却来自本能仁性的文明化、社会化。不错，所有道德律令都是理性的产物，但离开文明社会的观点哪里还有道德律令可言？所谓“道德律”者不过是在自然本能文明化、社会化的过程中由问题心的作茧作用所道出的理性道术罢了。我们的意思是：道德律令虽然是一种文明造作，但却是一种本于人性的内在根据的文明造作。换句话说，最后分析起来，道德乃是有其超越的根源的。这个超越的根源，内在的讲法就是在自然人性中落实的本体之仁；理性的讲法就是主宰于问题心的道智或曼陀罗智。本体之仁乃是权能之“爱”，曼陀罗智乃是权能之“理”。合而这之，我们可以说，道德之大本（超越的根据）乃在权能之

“爱理”。此个道德的超越义是在康德哲学中找不到的。

我们以仁性为道德的内在根源，这是不会有错的。一切道德问题，最后分析起来，只不过是“公”与“私”的问题罢了。而“公”与“私”的问题正是本体之仁（大公）与私仁之间的问题。为文明社会服务的道德律正是曼陀罗智为解决仁性公私问题的理性道术。而有史以来的道德思想家又有哪一个不为这仁性公私问题而费尽心思的？文明社会所奉为金科玉律的一切道德律或道德规范其主要目地只有一个：私仁与公仁的均衡——即在社会公私的大前提下成全实存个体的私仁。但一个文明社会的公仁其实正是此文明社会私于其自己的私仁。为了维护它的私仁，一切外在的存有（其他文明社会）和内在的任何实存个人都是可以牺牲的。

那么道德化仁——一个文明社会的私仁——是可以为不善，可以成为仁性批判对象的了。诚然。道德化仁虽然是原始仁性的文明化、社会理性化，但由于潜伏在文明社会历史文化中的无明因素，它自身却又往往反过来成为本能仁性的障碍或甚至造成本能仁性的歪曲。道家哲学对文明道德的批判正是站在自然人性（包括本能仁性）的立场上来立论的。当然，只有本体之仁才是仁性批判的最后根据。道家的“慈”和佛家的“慈悲”一样，基本上都是本体之仁一观念的分化。《道德经》中“天地不仁，以万物为刍狗”一语正是以文明道德为对象的批判语言。“天地不仁”中之“仁”就是文明人类的道德化仁。天地不以文明道德之私仁为“仁”正由于天地之“仁”乃是常道绝对无私的自体之仁的表现。至于佛家，则由于要对治印度传统文化中由严酷的阶级制度所产生的不仁，其直接诉诸本体之仁的批判态度就更加明显了。

不过，批判归批判，道德化仁乃是文明社会的支柱。离开了文明社会，也就没有“人”的意义可言；故道德化仁必然是一切“人学”的核心问题。孔子的“仁学”其实就是“人学”，以仁性

关怀为贞定本位、为人底主体性的生命之学。“鸟兽不可与同群！吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”《论语》（〈微子〉第十八）：这句话正是孔子人本、人文精神最佳的写照。一位以仁性关怀为出发点的人本、人文主义者所最关切的正是道德化仁的处理问题。这个问题可以分开三方面来讲：一是道德化仁在人性和道体上的根源问题，二是道德化仁在现阶段文明社会的表现问题，三是道德化仁在历史文化的传承问题。这仁学的三大问题，分别用儒家的术语来讲，就是性命与天道问题、礼乐教化问题、和道统问题。无可否认的，在这三个问题之中，孔子最关切的乃是礼乐教化问题——和与此问题互为表里的君子成德问题。君子成德与礼乐教化的关联亦即是“内圣功夫”与“外王策略”的关联，也可以说是大人理想与众人理想的关联。这一对观念乃是在道德化仁于现阶段文明社会的表现问题上取义的。道德化仁乃是文明社会之所以为“文明”之本。虽然，在儒家的人学里，“文明”的意义是可以有大人与众人之分，但由于道德化仁的大本乃是人类的本能仁性——自然而具的良知良能，大人的文明与众人的文明也就只有表现程度的差距而无本质的差别了。

《论语》中有“子罕言利与命与仁”一语。此外，子贡也曾作过“夫子之言性与天道，不可得而闻”的遗憾之词，后一句中的“性”字我们以为指的就是人类的本能或原始仁性，而为本能或原始的最后根据的本体之仁也就是“天道”之所在。《论语》中“仁”字出现一百多次，但指的都是文明社会中落实仁性。孔子所罕言的、子贡所不可得而闻的当然不是这个最为孔子所关切的道德化仁，而是为道德化仁的内在根源的自然仁性和本体之仁。但“罕言”并不等于不言。譬如《论语》“性相近也，习相远也”一句中“性”与“习”相对——先天与后天相对，前者指的显然是自然或原始的本能人性。不过，孔子没有把人性作仁性与材性之分，“性相近”中之“性”字当然是泛指。这句话的意

思应该是：人的先天的、本能的人性，无论在仁性或在材性方面来讲，都是很接近的，只是由于后天不同的积习，人在道德人格上表现就显得有很大的差别了。后天的积习正是来自文明社会的因素。一个人在文明社会中的一切行有以为其行有所本的道德人格，无一不是自然或原始人性社会理性化的产物。“社会理性化”乃是本能仁性与本能材性一炉共治的丹道历程。严格来讲，一炉共治的不仅是本能人性，也是自然物性；这个无限复杂的丹道历程不仅是属于文明人类的，也是属于权能场有自身的。这个历程当然可以从许多方面来分析，“道德化仁”只不过是其中一方面罢了。

不过，从儒家的人本、人文观点来讲，这无疑是最重要的一面。因为社会理性化的历程基本上只是文明人类自仁其仁的生命历程。但文明人类自仁其仁的生命原动力在哪里呢？当然来自隐伏在人类生命权能、创造权能中的本能仁性与材性。但“自仁其仁”乃是一仁性的表现，最后分析起来，其最后根源乃在与本体权能之真如合德的本体之仁，故文明人类之自仁其仁虽然离不开材性的作用，主宰于此历程中的贞定主体性必然是属于仁性的。换句话说，在自仁其仁的贞定历程中仁性与材性乃是一个（不平等的）主从关系。这就是为什么“摄材（包括知）归仁”，“材为仁用”必然成为儒家人本、人文主义理论架构一显著的特色了。

8.4

本源仁性与道德化仁： 仁学的架构与脉络

本体之仁，自然或本能仁性，道德化仁——这是儒家哲

学整个理论架构中的主要脉络。儒家哲学思想若不扣紧这条主要脉络来讲是很难讲得明白透切的。这条脉络所连贯的三层（本体、自然、道德）理论架构不仅容许我们看到儒家哲学最显著的特色及其内在的困难和矛盾（它的问题性），也在思想史的立场上使我们清楚地看到儒家哲学思想发展的轨迹。不过，应该立即指出来的是：哲学观念的逻辑次序和其历史发展的次序是不一样的——抑且是往往相反的。虽然在整个儒家的发展过程中，我们在每一个主要阶段都可以找到分别属于本体、自然及道德三层次的哲学思想或观念，但若我们仅就思想的重点来讲的话，那么儒家仁学思想的发展次序正是和其内在的逻辑次序相反的。作为儒家哲学的开山鼻祖，孔子仁学思想所突显的不是本体之仁和自然仁性，而是为本体之仁、自然仁性所落实的道德化仁。自然或本能仁性的阐发乃是孟子的贡献。而荀子贬抑自然仁性的本善而代之以自然材性的本恶，其所突显的也是同一的理论层次。至于本体之仁，则根本不是孔孟荀和先秦儒学用心的所在。本体之仁的理论重要性乃是宋明理学的一大特色。而首先在哲学精神上扣紧本体仁性而立论的自然是被公认为宋明理学鼻祖，那位“不剪窗前草”的周濂溪，跟着就是那个讲仁者与万物为一体的程明道了。不过，宋明理学扣紧本体仁性而立论的特色毫无疑问的乃是受到道佛两家以始德为本的形上思想的重大影响。至于宋明理学家是否有足够的勇气面对本体仁性的批判进而领悟到仁性生命的内在矛盾那就不无疑问了。

作为仁学的创始者，孔子最伟大的贡献除了以他自己的有限存有彰显无限的仁性生命的尊严外，就是他通过道德化仁的观念层次对整个仁学所开启的理论规模了。和释迦牟尼、耶稣其他伟大救世者一样，孔子缺乏纯粹理论的兴趣。但通过他们非理论性的言说所开启的基本理念却都成为后世哲学理论、哲学系统的骨干或支柱。因为这些基本理念都是直觉性的——

即通过具体而微的事物而突显常道本体或把捉场有自身的——普遍观念。孔子虽然拈出一个“仁”字，但这个“仁”字所代表的却不是一个抽象的观念。在《论语》中所找得到的“仁”都不是抽象的“仁”，而是在文明社会的特殊场合中取义的“道德化仁”。孔子不愿意离开道德化仁而谈自然仁性和本体之仁正如释迦不愿离开现实的苦海而空谈佛性和涅槃彼岸一样。这种“即物即道”——契证本体于具体——的直觉智慧正是东方哲人所特有的。

道德化仁乃是本源仁性（自然人性和本体之仁）在文明社会的落实。但道德化仁并不等于本源仁性，就好比种出来的果实并不等于原来的种子一样。我们在这里特别选择“种子／果实”这个隐喻来描述（本源）仁性落实于文明社会的历程是有用意的。因为“种子培养”正是传承自孟子的正统儒家哲学在理性道术、本体功夫思想上最佳的写照。套用 pepper 的哲学术语来讲，“种子培养”可以说是正统儒家哲学的“根喻”（root metaphor）。《孟子》书中论“性”的语言基本上就是通过这个根喻的思想型式表现出来的象征语言。“仁亦在乎熟之而已矣”《告子上第十九》／“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消”（同章第八）——这是孟子以种子比喻本源仁性，以种子的培养来比喻本源仁性落实过程最明显的例证。后来宋明理学家所谓的“存养省察”功夫就是从孟子哲学中的根喻思想而来的。

“种子培养（或培植）”究竟是一种怎样的理性道术、本体功夫呢？它是自然的行为抑是人为的做作呢？种子的成熟本来是一自然的生长历程，在一个适宜的自然环境里这个历程是无需人为的干涉和助长的。但在一个“先天不足”的自然条件（土壤、气候等）下，人为的因素就变得非常重要了。儒家哲学对文明社会、文明人类所表现的忧患意识正来自这种“先天不足”的体认上。“人之异于禽兽者几希”：落实在人性中的仁性或良

知本来就不是一颗生发力很强的种子，再加上恶劣的人性土壤（气质之性），恶劣的人文土壤（支配文明社会的种种客观因素）、恶劣的历史气候（历史传统中的无明），若经过人为的存养扩充、人文改革，仁性种子开花结果的希望就会变得十分渺茫了。

“存养扩充”是内圣的语言，“人文改革”是外王的语言。“内圣”是主体性的本体功夫，“外王”是群体性的理性道术。“内圣外王”合起来也就成为儒家破限有为的曼陀行径。最低限度在形式上这是一个很理想的、很周全的人道安排。而事实上，儒家哲学对人道安排的功夫和道术也确有其高明之处。

人人都在其人性中具备一至善的种子——本体之仁或纯粹良知，这可说是孟子以来正统儒家哲学的不争之论。问题只是如何使这美善的种子在一个适宜的气候土壤中开花结实吧了。孔子本人对这颗“种子”原始落实的所在——由气质之性所构成的“人性土壤”——还没有多大注意，他所最关切的乃是由文明社会的人际关系和体仪法度所构成的“人文土壤”。不过这样讲法也许是不大妥当的，因为孔子虽然没有把人性土壤和人文土壤在观念上分别开来，他的仁学思想却往往是扣紧具体生命中人性与人文之不可分处而立论的。孔子的仁学以文明社会中的血缘近亲关系为其出发点，而血缘近亲关系所构成的正是一人性、人文混然不可分的“人伦土壤”。

作为生命权能的运作来讲，仁性冲动所表现的乃是同体感通的力量。这种力量最原始的、也是最自然的表现除了我对一己生命的自爱之外，当是对血缘近亲所表现的亲情了。亲亲之谓“仁”——这个“仁”字的古训指的正是在血缘人伦中自然落实的仁性。孔子仁学最高明的地方就是把构成文明社会支柱的道德化仁牢固地竖立在这自然落实仁性的基础上。“孝弟也者，其为仁之本与？”——由孝弟两个基本德目所代表的“亲仁”（血缘近亲间所表现的仁性）毫无疑问的乃是孔子仁学和成德

之教的核心所在。亲仁不仅是内圣功夫、成就个人道德人格的基础，也是外王理性化仁成就文明社会的基石。以亲仁中所涵摄的自然感通的力量作为生命权能连贯内圣与外王、个人与社会、道德与文明的创造原动力——这就是孔子仁学之所以为“极高明而道中庸”之处了。

沿用种子培植的隐喻来讲，我们可以说亲仁乃是仁性种子在人伦土壤中成长的道德化仁的幼苗。如何培植此道德化仁的幼苗使之在文明的耕地上茁壮长大而成为成熟的禾稻乃是儒家理性道术最重要的课题。当然，此个课题所涵摄的理论复杂性绝不是任何单纯的隐喻语言所能完全表达的。虽然种子培植的隐喻一直支配着由孟子开出来的正统儒家思想，但由荀子旁开的儒学传统却在理性道术的语言上突显另一类的隐喻型态。由于荀子所采取的乃是一条把仁性问题化约为材知性问题的思想进路，所以支配着荀子整个哲学系统的根喻不是为仁性关怀、同体感通心态所适的“种子培植”，而是为爱罗惊异、匠心匠识所宜的“原质加工”。孟子以内在于本源仁性中的良知良能（仁性种子）为出发点，故说“性善”，荀子以材知爱欲的原始有执（材性原质）为出发点，故说“性恶”。“性善”中之“性”与“性恶”中之“性”乃是两个完全不同层面的人性观念。站在逻辑上来讲，孟子的性善说与荀子的性恶说乃是并不冲突的，抑且是相辅相成的。仁性之本善并不妨碍材性之本恶，反之亦然。其实，中国哲学、文化传统里的善恶观念基本上就是属于仁性观点的价值观念。以本源仁性为善固然源自仁性的自我肯定，而以材性原质为恶亦何尝不是本于仁性观点的价值判断？荀子虽然在理论上没有直接肯定本源仁性之善，在他思想的骨子里所隐藏着的仁性价值观却浓厚地透过他的材性本恶论间接地透露出来。我们以为荀子乃是一位“阳材阴仁”——以材性的观点或手段来实现仁性价值——的思想家；这种思想型态固然与孟子里如一的纯粹仁性进路有很大的不同，也与希腊、西方

哲学传统中最具代表性的纯粹材性进路有很大的差别。此外它和西方哲学中由犹太、基督文明的影响所衍生的“阳仁阴材”（材性问题披上仁性的外衣）的思想路子也同样大异其趣。当然，这些差别的意义必须在不同思想型态的对比下才能看得出来。而当我们作这样的对比研究时，还必须兼顾到仁性材性内在的辩证关系。

本源仁性的良知良能与材知爱欲的原始有执同为人性之所具，同是自然的，“生而能之”的本能；本身只是一个自然其然，本来是无所谓善，无所谓恶的。离开人类的判断行为，哪里有善恶问题？价值问题？价值问题起于问题心的作茧作用，而问题心的作茧作用则起于生命权能仁性冲动或材性冲动的投企。最后分析起来，一切价值问题——一切问题——都是仁材抗衡、仁材纠结下的产物。明乎此，则我们对哲学问题与人性的关联就不难有更清楚的认识了。

仁性是价值的根源，材性也是价值的根源：一切价值判断起于仁性、材性的投企。这个论点很重要。近儒在判别孟荀的性说时，多以荀子为主张“生之谓性”的经验论者，而孟子则是从生命价值实现的角度来论性的超越论者。这种讲法由我们的观点看来是颇有问题的。孟子所谓的“良知良能”和荀子所谓的“材性知能”对他们两人来说都于属于经验层次（虽然不限于感官方面）的东西，都是可以为我们亲身体验得到的。如上文所言，仁性的良知良能与材知爱欲的原始有执作为人类的自然本能而言是无所谓善恶的。荀子以材性的原质为恶，正表示一价值论的进路。不仅如此，我们以为孟荀的人性价值观基本上是相同的，同是以仁性为本位，以仁性冲动的满足为其终极关怀的。尤有进者，荀子的人性哲学难道就真的没有超越的成分么？荀子把仁性问题化约为材（知）性问题，然后以材性中之知性来对治材性中的非知性，其理论体系所涵摄的“本体材知”（荀子所谓的“天”）一观念与孟子由义（无私之仁）与利（私

利)之辨的义理架构所必然引出的“本体之仁”乃是同位的形上超越观念。而材知本体没有在荀子的哲学中得到明确的处理亦正如本体之仁在孟子哲学中并未突显出来一样。

由于荀子的人性论骨子里乃是属于一种“阳材阴仁”的思想格局,所以他的哲学虽然在形貌上有不少类似西方哲学的特质,但在基本精神上仍是中国的、儒家的。表面上看来,荀子把仁性问题化约为材(知)性问题与希腊哲人如苏格拉底和柏拉图以知解理性来解决道德问题的手法如出一辙——荀子以材性中之纯知性来对治材性中的非知性的文明策略正是柏拉图在他的《理想国》中所标榜的理性道术,以阿波罗精神的清明来克制戴安尼索斯精神的顽冥的理性道术。但不管在形貌上如何类似,挺立在荀子哲学背后的却是一个与希腊文明精神迥异的形上姿态与生命精神,荀子基本上是一个为仁性关怀的主体性所主宰的思想家。虽然他是站在材知性的立场上来建立他的人性论和文明社会论的理性道术,但他思想的原动力却是来自仁性关怀的冲动,而非来自爱罗惊异的冲动。在荀子的哲学著作里,我们能在字里行间深切地感受得到的仍然是出自本源仁性的良知责任感,而非为材知我创造原动力的神秘感、好奇心。荀子对材知性的了解虽较孟子为深刻,但那也仅限于材知性在文明社会的作用。至于对材知我最具吸引力的自然宇宙,则荀子不求知天(自然宇宙)的态度和孔孟并无不同:既无操纵控制的意图,亦无深入探索的兴趣。这当然是可以了解的,除了历史文化的因素之外,孔孟荀哲学对自然的消极态度和仁性材性间的内在辩证关系有莫大的关联。操纵控制、深入探索的智慧——发展自然科学所最需要的智慧——原是爱罗惊异心识通过材知有执锻炼出来的智慧。而孔孟荀在春秋战国时代所见到的尽是材知我执在文明社会中的负面作用,与仁性关怀的目的相抵触的负面作用。故自然科学始终无法在中国生根与这种有正面意义的有执智慧始终无法在正统儒家文化中成长可

说是最基本的因素。

人性中由仁性和材（知）性两极所构成的错综的辩证关系无疑是人性论的中心课题，也是最艰奥的问题。可惜传统的人性哲学，无论是东方的或是西方的，对这个问题的高度复杂性都显然低估了。譬如先秦儒家哲学以仁为中心而建立的人性论和古代希腊哲人站在材知性立场上建立的人性论其实只是“半边人性论”，都有以偏概全的倾向。我们今日所要建构的乃是一个“仁材并建”的人性论，一个无偏的人性论。不过，有专注才能有深入，我们今日对仁性和材（知）性所能达到的深入了解在其根源处正是先秦儒家与古代希腊哲人有偏人性论的贡献。仁材并建的人性论必须建筑在两极人性的深入了解上。

人性中的仁材两极究竟是一个怎样的辩证关系呢？这个问题虽然无比复杂，却也并非完全没有理解的途径可循。最低限度，我们可以指出仁材两极的辩证关系基本上就是权能运作同异分途的辩证关系。仁性关怀起于生命权能的同体感通，材性爱欲生于生命权能的异隔对执。生命是一同体的事实，也是一异隔的事实；同体与异隔，感通与对执的相离相合，相反相成正是生命之所以为生命的特质。故仁材两极间的辩证关系乃是一错综倒媾的超切关系。离合相间谓之“错综”，相反相成是谓“倒媾”。，由于中西两大文明在依人性立人极上面的不同偏向，这错综倒媾的超切现象也就明显地在两大文明的文化和哲学思想的比照下表现出来。

专就哲学思想而言，任何从事中西哲学比较研究的学者都可以很容易地找出一连串中西哲学思想在比照下所出现的主从倒置、本末倒置、强弱倒置、显隐倒置、先后倒置等等相当明显的倒置现象。譬如以知与行的关系来讲，中国哲学一向重行胜于重知，故知识论乃是中国哲学最弱的一环。西方哲学则刚好相反，重知主义乃是西方哲学最明显的特征。知识论自柏拉图开始就有逐渐成为哲学中心课题的趋势；笛卡儿以后哲学与

知识论就几乎变为同义语了。再就知识的对象而言，中国哲人所重视的乃是行为与德性方面的，与个体人格和日常生活分不开的德性之知，实存之知，而不是以自然法则为对象的科学知识或以纯粹抽象形式为对象的逻辑或数学方面的知识，而后者却正是西方哲学传统中“知识”一词的主要含义。西方文明走的乃是一条依材知性而立人极的道路，故重知主义成为西方哲学最显著的特征乃是理所当然的。知性乃是材性的本质；西方哲人所特有的“为知而求知”的态度正是材知性自求满足的表现。但材知性的满足并不等于仁性的满足。仁性要求的主要对象是人——尤其是实存的个人，而不是自然宇宙，更不是理解性所最乐于赏玩的纯粹抽象形式。重知主义在中国文化之始终无法伸展也是理所当然的了。

用宋明理学的术语来讲，自然科学与逻辑数学的知识乃是属于与“德性之知”相对的“见闻之知”。但用“见闻”这两个字来描述“知识”一词在西方哲学中的胜义实在是很不妥贴的。自然科学与逻辑数学之知乃是控制性、有执智慧的产物，乃是材知我通过爱罗惊异心识在异隔对执的曼陀丹道上长期探索、不断熔炼的成果，岂只是消极的“见闻”而已。由于中国人缺乏异隔对执的曼陀经验，所以也就很难产生出深邃的控制智慧。没有深邃的控制性智慧，又怎能对西方哲学文化传统中“知识”的胜义有真切的了解呢？

不只自然科学、数理逻辑而已，西方文化所孕育成熟的民主政治、民主思想又何尝不是控制性智慧性道术的产物。近代西方人自由平等的思想基本上乃是奠基在个体权利的观念上的。而个体权利一观念本身则是材知爱欲、权利欲、权力欲理性化的结果。西方人个体权利的观念与其简别外在思维方式乃是同出一源的——同为爱罗惊异、异隔心态之所出。我们已经指出过，由材知爱欲无限自我伸张所必然招致的虚无与暴力乃是西方文明的大敌。西方人在建立其爱罗人极的曼陀丹道上

所熔锻出来的控制性智慧和理性道术自始即以虚无与暴力的魔头为其克制的对象。爱欲、权利欲、权力欲理性化的结果乃是异隔对执张力的平衡。西方人的道德伦理与民主政制本质上都是一种张力平衡的表现。

与西方人比较，中国人所擅长的不是控制性的，有执的智慧，而是感通性的，中和性的智慧；前者成于材知爱欲，后者源自仁性关怀。“感通”本来是“因物而感，感而遂通”的意思，指的乃是生命体自然行沟的过程。但我们这里所谓“感通”乃是“同体感通”之省，指的不是生命体自然行沟的历程，而是内在于此历程中无限深厚的如如爱力或本体之仁。我们可以说，“感”谓“生命同体之感情”，“通”谓生命的通顺或通畅：以生命同体之感情来成就生命之通顺、通畅——生命之无隔、无碍，无凝滞——是之谓“感通”。如是，感通性的智慧就是运用通过生命同体之感情而使生命通顺畅达的智慧。生命的通顺畅达就个体而言就是“中”，就群体而言就是“和”。凝滞不畅的个体生命一定是有偏颇的，不得其“中”的；而一个为凝滞不畅的个体生命所组成的群体又怎会有“和”可言呢？故感通性的智慧亦即是中和的智慧：中国哲学文化所依赖的理性道术就是由这种仁性智慧所培养出来的中和理性道术。儒家以生命同体之感情言“仁”，也以生命的通顺畅达，生机活泼言“仁”。我们可以说前者乃是仁者之“本心”，后者乃是仁者之“本怀”。离开这仁者的本心怀而讲儒家哲学，中国哲学就很难会有真切的认识了。

通顺畅达，生机活泼——这不正是生命权能对自身最基本的肯定、最自然的要求么？是的。用适合人类生命层次的语言来讲，内在于仁者本心本怀的可以说是生命权能本然的——自我负责，自我承担——的责任感。这种本然的责任感无疑是生命权能一最自然的倾向——但却不是它唯一的自然倾向，最低限度，就落实在人性里的生命权能来讲，它还可以有

另外一种同样自然的但却与仁性本心本怀相反的倾向——即以爱罗惊异神秘感为原动力的材知有执的倾向。一切有执源自生命对自身“无明的捕捉”。“无明”起自内在于生命自身的阻隔。生命要看到它自己，要牢固地保有它自己；但由于内在的无明，却无法看到它自己，因此就必须通过材知有执来捕捉它自己。我们已说过了，表面上为爱罗主体（材知我）所追逐的“它”或“异己”只不过是爱罗生命的镜子和替身罢了。爱罗生命其实是以“异己”为镜，为的是要看到其自己，捕捉其自己啊！

以“异己”为镜，为替身亦即是以“异己”为工具，以“异己”为“为己所用”的存有，这正是一种与仁性本心本怀相反的、非“如如”的态度，纯粹的仁性本心是无我的，而爱罗有执却是以“一己之私”为中心，为根基的。但仁性的如如之爱虽然不是“为我”，却不可能“无己”为什么呢？因为没有“自己”，也就无法知道如何去“为异己”。在爱罗有执的心识中，“自己”是目的，“它”（异己）是镜子，是手段；但在仁性关怀的心识中，“自己”与“异己”的关系刚好相反：“异己”是目的，“自己”是镜子、是手段。本心如如“以己为镜”，为的是要看到“异己”，承担“异己”的存有或生命啊！

孔子所讲的恕道和耶稣所宣示的金律都是本于仁者本心“以己为镜”的普遍道德实践原则——《大学》所谓的“诤距之道”。“己所不欲，勿施于人”，这是消极意义的诤距之道，“己欲立而立人，己欲达而达人”，这是积极意义的诤距之道（相当于耶稣的金律）。无论从消极的或积极方面来讲，这个普遍实践原则基本上只是一个“爱人如己”的观念罢了。

“爱人如己”就是以“己”之自爱为爱（他）人（异己）之诤距，亦即是通过本体之仁（如如之爱）对我（己）生命之肯定，来实现本体之仁对他人（异己）生命之肯定。本体之仁（自身）是绝对无我的，但落实在我生命中的本体之仁却是“非我不行”的了！

但“我”乃是生命权能成私着相的表现。成私则必有限隔，有隐曲，有蔽塞。假如爱罗生命的“自变”乃是以它“（异己）为镜”的材知我必然陷入的情结，那么道德主体的“自是”也是落实仁性“以我（自己）为镜”所无法避免的生命格局。《论语》中孔子“毋意、毋必、毋固、毋我”一语正是针对这内在于仁性生命的自是倾向而发的。

用我们的术语来讲，“意、必、固、我”所代表的正是落实仁性（私仁）通过问题心的作茧作用在道身中渐次形成自是症结的过程。“意”是依身起念，“必”是依念作茧，“固”是由不断作茧所累积而成的积习成见，“我”则是由重重的积习成见所纠结而成的一个充满着隐曲蔽塞的私心——一个由私仁所编织而成的道身我。主宰在实存生命里的道德主体就是在这私仁的茧蛹中成长的。

“道德主体”中之“体”的是什么呢？不是别的，它就是前文所谓的道德化仁。我们不妨说，为我们的个体行有作主的道德主体乃是道德化仁在实存生命的化身。让我们再强调一次吧，道德化仁并不是全善的，是可以成为高级仁性观点的批判对象的；此乃因为道德化仁并不等于本源仁性，而只是本源仁性在个体实存生命中之落实，在文明社会的落实。而本源仁性、读者当还记得，乃是自然人性中的类性之仁，亦即是落实于人类类性私仁中的本体之仁。站在本体之仁的观点来看，不只道德化仁，就是类性之仁也可成为被批判的对象。不过，超越道德化仁的观点已经不容易，更何况类性之仁呢？人类所能做到的顶多是把道德化仁的标准提升到类性之仁的标准罢了。

和光同尘与诚承契印：文明 格局与人道学的建立

——场有哲学的归结——

本体之仁、类性之仁、道德化仁——假如这三个观念可以总括生命权能仁性一面的话，那么与这三个观念相对待的“本体之材”、“类性之材”、“制器化材”也就可以相应地概括生命权能材性的一面了。所谓“制器化材”就是在文明社会器物制度中客观化的材性知能。制器化的材性知能乃是类性之材潜能之实现就好比道德化仁源自类性之仁的落实一样。而道德化仁与制器化材的蕴结无疑是人类文明的基础。

属于文明人类、文明社会的一切现象都是以意识心的作茧作用为转轴的权能运作。意识心的作茧作用一方面固然是个体实存生命的枷锁，但另一方面也是道身（形上承义体）得以依根身、气质身而挺立，三身超切循环得以运转的基本条件，相对于实存生命的贞定主体而言，实存的意义正是在此超切循环与意义世界之交接处而被决定的。但实存意义的贞定最后分析起来乃是场有者与场有自身间之事，是不能离开实存生命的具体场有而讲的，至于实存生命（包括个体的和群体的）的具体场有，我们可以说那是一个由自然环境、社会结构、历史传统三者所蕴含而成的“同尘世界”。“同”是蕴含的意思，“尘”谓权能之迹。“同尘”就是权能之迹的蕴含，“同尘世界”就是由权能之迹的蕴含所构成的世界。一切场有都是权能的场有，权能运作的场有。而权能的运作乃是有迹可言的，因此就某一程度来讲是

可以理解的，可以衡量的。故自然环境、社会结构、历史传统可以合称为“三尘”或“三场度”。“度”有冲量之义，也有角度之义；“场度”就是（权能）场有的衡量，或（权能）场有衡量的角度。自然环境、社会结构、历史传统三词语所指的不仅是三类权能之迹——权能运作的三个层面，也是权能场有衡量分析的三个主要角度。如是要讲实存生命的具体场有处境，我们就必须在概念上以三身来配三尘。实存生命的“和光同尘”指的正是“三身处三尘”的事啊！

“和光同尘”中之“光”指的是什么呢？不是别的，正是我们在第五章二节所讲的灵明之行。这个“光”就是意义世界得以开显之灵明。用太古哲学的素朴语言来讲，这个“光”就是太阳之昭明，太阳之光。人以其直立的形躯在天上太阳的光照下风尘仆仆地走在地上——这就是《道德经》中“和光同尘”一词的太古原义，也是“道”字最原始的图象。人在天地场有间的和光同尘：这就是“道”——人之道、人道。“人”就是“道”，就是“人”，本来是不可区分的啊！

“三身处三尘”究竟是怎么一回事呢？它是三仁之事，也是三材之事。三身中之道身乃是精神生命的主宰，而三仁、三材在人性而同尘生命中的分立并建正是道身行道的本质。如是“三身、三尘、三仁、三材”——人类“和光同尘”的全幅义理就大致可以被涵摄在这十二个基本范畴里面。为使我们有一目了然之便，让我们把它们条例如下：

三身：根身、气质身、道身

三尘：自然环境、社会结构、历史传统

三仁：本体之仁、类性之仁、道德化仁

三材：本体之材、类性之材、制器化材

这十二个范畴联结起来究竟有什么意义呢？我们已指出来了，它们所涵摄的乃是人类和光同尘的全幅义理——亦即是“人道”的基本义理。“和光同尘”一语所概括的乃是道体权能

(生命权能，创造权能) 透过人道而开显的全部灵明之沟。此语所指的正是人道与道体在灵明行沟中相即相离的超切关系，所以离开了人类的和光同尘，(对人类来说) 也就是既无人道亦无道体的实义可言了。

应该立即指出来的是，我们以这十二个范畴来涵摄人道的意义只不过是言说的方便罢了。人道的意义岂是十二个范畴可以概括得了的。不过，我们若把这十二个范畴仔细审察一翻，则不难发现由三身，三尘，三仁，三材的回互相入建构而成的乃是一个涵蕴极为丰富的意义系统；由这十二个范畴的内涵分析与互摄综合还可以产生出许多其他范畴来。譬如，意识乃是一个为三身所涵摄的范畴，而语言则是一个为三材所涵摄的范畴。语言乃是人类制器化材最伟大的成就。但语言的起源与发展则是本于三身处三尘之生命事实，和意识心的作茧作用是分不开的，这生命事实不正是为我们类性之仁所眷顾的份内事么？把意识与语言的作用抽离了，文明社会道德化仁的实现还有可能么？从这个例子我们当不难看到这四组范畴间的关系是如何的密切了。

这十二个范畴概括了人道的基本义理，我们以后就合称之为“人道十二畴”(或简称为“十二畴”)吧。这十二畴的综合辩证运用也就是“人道学”所依赖的理性道术了。在某一义上来说，“人道学”无疑是一切学问的基础，此乃因一切学问的对象莫不涵摄在人类的和光同尘里，莫不在人道的明沟内容中。所谓“人道的明沟内容”指的乃是由文明人通过作茧性的灵明行沟所建构的文化内容。作茧性的灵明行沟不正是文明人之所以为“文明”的特征么？“文明”就是灵明行沟所化成的文彩。文明人类的一切明沟内容或文化现象莫不具其独特的“文明意义”。我们所谓的人道学“就是以文明意义”为其探究对象的学问，文明意义如何可能？不同的文化类型有不同的文明意义，其中判别的标准在那里？其义理的最后根据又在那里？这都是人道学所

关切的问题。文明意义正是人道之精义啊！

人道学乃是场有哲学理论体系的终极发展，这句话现在说来应该是理所当然的了。虽然一切场有都是权能的场有，但可以理解的场有乃是人的场有——道体权能通过人的实存生命而开显的场有。这个依人而显的权能场有乃是一个为人类和光同尘所周遍，以人道的明沟内容为核心的意义世界。用十二畴的语言来讲，我们可以说这个人类灵明行沟所建构的权能场有和意义世界乃是一个以三身处三尘为“经”以三仁配三材为“纬”的文明宇宙。三身处三尘谓之“同尘”，三仁配三材是谓“和光”。这里“经”以“处”为义，“纬”以“配”为义。人道的意义正是由这文明宇宙的“经纬”或“处配”来决定的。

“人道”就是人所走过、人所开出来——包括可以或应该开出来——的道路。人乃是一个由三尘的权能性相所决定的场有者——由自然环境、社会结构和历史传统所界限的存有，故人藉三身的运作所开出来的道路也就必然是一条由三身处三尘的轨迹所刻划出来的同尘之路。“同尘”中之“同”字正是同其轨迹的意思。故就人道之“经”而言，人道学就是“同尘学”——探讨人类同尘轨迹的学问。

但三身处三尘究竟是怎么一回事呢？那是一椿仁材纠结之事——三仁与三材在灵明之行中和光相配之事。“和光”就是依明、循明，在灵明之光下运作的意义。“灵明之光”指的乃是意识之光、智慧之光、理想之光。道体权能通过人类实存生命的同尘所发挥的创造性乃是一个文明的创造性，而文明的创造正是生命权能仁材两性和光相配的本身。故就人道之“纬”而言，人道学就是“和光学”——探究人类在灵明之行中仁性与材性如何纠结相配的学问。

如是经纬合言，人道学就是“和光同尘学”。仁材两性依灵明之行在同尘轨迹中的相对定位，这就是人道学或和光同尘学基本用心的所在了。如前文所示，这门学问乃是通过十二畴的

理论体系建构而成的，故亦可称为“十二畴学”。作为场有哲学的归结，人道学所要突显的乃是“文明创造”一义，场有哲学所最关切的正是文明创造的场有啊！

当然，文明创造的场有并不等于权能场有自身，用宇宙论的观点来看，整部人类文明进化史所包涵的亦只不过是无尽权能在场有中的一个微波罢了。然而对我们人类来说，离开了这个“微波”，又哪里还会有重要性可言呢？一切真理都是在此“微波”之灵明之行中开显的真理；一切价值都是在人类的和光同尘中突显的色相！原都是不能离开人的主体诚议、离开人的问题心而讲的。吾人的一切行有——包括真理之追求与理想之投企——莫不包括主体心灵（在不同意识层面中）对实相之观照与价值之贞定，莫不在生命权能运作的深层结构表现——“有记的姿态”。离开了吾人的有记的姿态，也就无真理与价值——无重要性——可言了。

“有记”（此借用佛家语）就是有情取舍的意思。“有情取舍”就是有感受的可言的取舍。一切行有都是有向度的权能运作：向其所向乃是权能运作的本质。有向度也就有取舍：在某一义上来说，也就有重要性可言。怀德海以行有（他所谓的 actuality 或真实个体）为“重要性的享用”^①就是这个意思。不过，重要性的享用可以是“有记”的或有感受的，也可以是“无记”的或无感受的——这当是生命行有与非生命行有的基本差别。有情取舍或有感受的重要性享用乃是一切生命权能的特色；非生命的权能行有只不过是一无情的向度罢了。

但不管是有情取舍或是无情（而有）向度，一切行有都是有色相可言的。“色相”就是一行有相对于其有记或无记姿态

^①原文为“Actuality is the self-enjoyment of importance”（行有为重要性之自我享用）。见怀德海著《思想的型式》Modes of Thought（Macmillan, 1938；1966再版），第117页。

——亦即是相对于其主体权能所享用的重要性——所突显的性相。就其于常道元德之真机（向度之具体内容）而言，任何行有都是权能成私着相的表现。这里“着相”中所“着”之相（现在我们应该说明了）就是有记、无记私曲中所呈现的“色相”。我们不妨说，“色相”就是私曲化重要性的色彩。行有与色相乃是权能本事之两面：我们乃是就权能之动作而言“行有”，就权能之私曲化重要性而言“色相”的。如有有记无记、有情无情，万有都在权能（“即行（有）即色（相）”的场有里。“风吹幡动”是色相；“青青翠竹，郁郁黄花”是色相；“屙屎送尿，着衣吃饭，困来即卧”是色相；“自反而缩，虽千万人，吾往矣”也是色相。元德真机，即行即色：权能宇宙基本上就是这么一回事了。

作为一纯粹的物理现象来看，六祖惠能当晚和法性寺二僧同时感知到的“风吹幡动”本身无疑只是一无情向度的权能运作；但二僧“是风动？抑是幡动？”的争论不休却显然来自问题心的作茧作用。惠能判曰：“动自心耳”，此中之“心”就是问题心。问题心乃是一切是非、一切差别、一切对立的根源。禅家修真所要达到的乃是一个问题心泯灭的境界。问题心的泯灭亦即是“本心”、“真心”、“道心”或“平常心”的呈现。惠能以“无念”、“无住”、“无相”、释本心或本觉，完全是针对着问题心而发的体道语言。“无念”就是超离问题心所生的妄念，“无住”就是不陷落于为问题心所沾染的境界，“无相”就是于相离相，亦即是“于色离色”的意思。“无相”并不是对“相”（现象）的否定，而只是不为渲染于其上的问题心色彩（私曲化重要性的色彩）所迷惑。但由本心、本觉所开显的境界究竟是一个怎样的境界呢？问题心泯灭之后的人类究竟是一个怎样的存有呢？

对这个问题，马祖道一的答案已早被我们在前文引述过了。平常心是道：那当是一个“一片自然”的境界。生活在本心、本觉中的人表面上看来应该和文明开创前的原始人是没有什么大分别的：“屙屎送尿，着衣吃饭，困来即卧”，乃是一完全

随顺自然本能、自然生理要求的存有。临济义玄所谓“任运穿衣裳”，“任运”一词正是随顺自然运命的意思。但“自然运命”究竟以何为界限呢？饥而求饱，冷而求衣，倦而欲息——这无疑都是随顺自然的行径。但当这些自然的生理要求无法得到满足时，人便会百般思量寻求解决之道时是否也是顺乎自然的行有呢？再者，在心理的层次里我们是否也可以有自然的需要呢？孟子和王阳明所讲的“良知”固然是本源仁性的自然发用；而为科学探索的原动力的神秘感、好奇心又何尝不是一种心性的自然要求呢？总而言之，人的一切生理上的或心理上的——肉体上的或精神上的——需求或欲求，就其为人性之本具而言，都是合乎自然的，也是合乎理性的。不满足（满足就不会有需求或欲求了）而求满足，这是一切生命有情自然而然的倾向。不满足就是有碍；不满足而求满足不正是曼陀罗智有碍而求无碍的本然理性之表现吗？

如此说来，问题心的作茧作用也是合乎自然、合乎理性的了。是的，就意识心问题化的根源处来讲，作茧的问题心正是生命权能、创造权能本然理性的发用。我们以问题心的造作为“不自然”，乃是一相对的说法。问题心的作茧一方面固然起于道智方中求圆、有碍而求无碍的理性作用，但另一方面却又是一个“自寻烦恼”、“自设陷阱”、或“自掘坟墓”的“作茧自缚”或“业障业陷”历程。人在求问题解决、求无碍的曼陀丹道中往往无可避免地为自己制造新的问题、更多或更难以超脱的有碍因素（业障），因而陷落在为自己的业绩所造成的陷阱（业陷）中而不能自拔。为问题心的作茧自缚所困的文明生命、文明社会无疑是一个充满著瘀塞闭结、极度凝滞不畅的性相体。“凝滞不畅”也就是不自然。道佛两家超脱主义思想所针对的正是这从这生命曼陀心性根源处取意的“苦大不自然”啊！

问题心作茧的理性作用和本此作用而起的业障业陷正是生命权能通过文明人类运作的正负两面。文明人类一切正面的成

就都是问题心作茧理性的成果——包括禅师们所讲的语言和他们所穿的袈裟。临济意玄所谓的——“任运著衣裳”的超脱境界毕竟还是建筑在过去人类作茧文明的基础上。离开了文明的“人运自然”和禽兽的行径也就没有什么分别了。要做“人”就必须付出“人”的代价：人类文明的果实乃是用作茧理性的业障业陷所造成的苦大不自然换取得来的。构成文明生命的种种亏负型态我们已经是耳熟能详的了。但我们对业积业陷的作茧历程究竟了解多少呢？

人为满足他的生命需求而不断灵明作茧，这是曼陀罗智的理性作用；人为其自己作茧自缚的业障业陷而不断求补救或超脱，这当然也是曼陀罗智的理性作用。借用从现代主义戴希达（Derrida）以来盛行的术语来讲，则前者乃是“建构的智慧”、“建构的理性”，而后者则是“解构的智慧”、“解构的理性”。不过，“建构”和“解构”——这对名词在场有哲学中别具胜意，和时下的用法是颇有差别的。主要的差别是：我们并不如戴希达一般把这对名词局限在语言思想的层面来讲，而是把他们的应用范围扩大至包括文明世界的所有层面。当然，这样讲还是不够彻底的；因为照我们的看法，这对名词还可以有本体、宇宙论和现象学、存有论的含意。“建构”是秩序之成，“解构”是秩序之毁；“建构”是生，“解构”是死。生与死，秩序之成与毁不正是自然宇宙权能运作之两面么？不也同本于元德真机之道枢作用和始德真如的虚寂作用么？这是建构解构在本体、宇宙论一面的含义。相对于人而开头的意义场有已经不是一个单纯的自然宇宙，而是一个通过人类的和光同尘而建立起来的人文世界。从现象学、存有论的观点来讲，这个人文世界乃是依根身“十字撑开”贞三以后道枢作用而建构的。根身的朝直用中乃是所有人文秩序建构的开始，也是“正统文化”的素质根源。“正统”就是由正直的根身所竖立起来的文化传统——英文 orthodox 一字中的所本的希腊语根 orthos 正是“正直”（原指直立的根

身)的意思。任何历史传统中为正统文化所本的语言一定是源于正直根身十字撑开、朝直用中的“方立”语言。“方立”就是立于“两两对立”的方所或空间(两两对立为“方”)之中:此乃是正统文明人所必具的姿态。曼陀罗智的作茧理性就是依缘着此方立的原始姿态而成长的。文明人本着方立的姿态来面对文明理想的挑战,来满足他无边无尽的欲望需求,但也同时为方立的命运所困,为作茧的业障业陷而苦恼。正统文明人就是愿意为方立的生命及其所撑开的文明秩序付出任何代价的文明人。

但有文明的建构就必有文明的解构。一般来讲,“建构”乃是权力架构的建立,亦即是权能某种分判或组织型态的建立。由于正统文明乃是一个由方立的姿态建立起来的权力结构,故在正统文明中的解构本身也是一“依方而立”、以方立姿态为中心的建构行为。所谓“解构”只不过是——(新的)方立权力结构来代替另一(旧的)方立权力结构罢了。

文明人可以有非方立的解构行为吗?可以。非方立的解构行为乃是本于“非方立”或“超方立”的姿态而有的解构行为。道佛两家的解脱主义思想正代表一种植根于非方立或超方立的生命姿态而起的解构行径。由问题心作茧理性所成就的方立文明本身乃是道佛两家所共同针对的批判对象。所不同者,道家希望以生命权能中自然的、素朴的权力结构来取代人为的、造作的权力结构。但佛家(禅宗除外)所要解构的不仅是文明造作的权力结构,而是权力结构自身。佛教徒的最后归宿不是素朴的自然,而是本寂的真空妙有——亦即是无分判可言的权能境界,始德如如的境界。假如我们可以用大海来比作权能场有的话,则大海的波涛汹涌所代表的就是一个为妄心的种种建构行为(涌起的浪波)所蕴成的权力宇宙,一个为权能的分判型态所决定的场有。佛家所向往的涅槃境界乃是一个“风平浪静”的大海而不是一个“波涛汹涌”的大海。传统道佛两家的形上心灵均有视始德真如为一“风平浪静”境界的倾向。这是不对的。

不管是“风平浪静”或是“波涛汹涌”，这都是大海场有自身的一种姿态，代表我们所谓的“整体之仪”或“元德之姿”。道佛两家的解脱主义者取大海之“风平浪静”而舍其“波涛汹涌”，这种取舍行为不也是一种权能分判的表现吗？真正的始德真如乃是绝对无取舍、无分判、无重要性的突出可言的。道家取自然而舍（人为造作的）文明固然有分判，有突出，佛家取涅槃而舍烦恼又何尝不是有所分判，有所突出呢？

假如我们仍然用大海来作比喻的话，则真如的境界不在大海之风平浪静，而在海水的普遍性相——如水的湿性。风平浪静的海水是湿的，波涛汹涌的海水也是湿的。比湿性之无所不在与无差等所象征的就是权能场有的真如境界——权能“绝对无断”的本体性相。此权能遍在的本体性相与权能分殊的差别性相间的关系就好比海水无差等的湿性与有差等的波浪性的关系一样。海水的湿性固然无法与其分殊的波浪性分开，但（在大海的场有中）它本身却是永远不增不减，不生不灭的，和波浪瞬息起伏生灭的殊相刚好相反而相成。

回到此比喻所代表的权能场有来讲，则权能本体性之“绝对宽断”与其分殊性相之“断而又断”正是一相即相离的超切关系。权能之有断见于宜与仪之可分处，权能之无断见于宜与仪之不可分处。可分与不可分、有断与无断之相即相离——就是权能场有性相的本质了。权能场有之“断而不断”不正是元德真机之永恒性相么？如是道体权能之基本性格可藉下表所谓的“三印”观念来阐明之：

权能三印：

动印：权能分殊性相之断而又断。

寂印：权能本体性相之绝对无断。

易印：权能场有性相之断而不断。

所谓“印”乃是“法印”一词之省，指的乃是权能场有场中有者（法）与场有自身或权能常道之间的“承实”关系。“承实”就

是承受或禀受权能之实的意思。“印”字主要包括“印可”与“印痕”双重意义。权能场有乃是一切可能性、一切存有根据的所在：万法（宇宙间一起行有或事物）莫不禀承权能之实而生，莫不为权能场有所支配。此“可能性”或“存有根据”就是法印一词之“印可”义。但即禀受权能之实而生，则万法必有所得于权能者（《道德经》中“德”字的一主要含意）。此“有所德”就是常道权能的德性和权能场有的性格。宇宙间的任何一法都必然的反射道体权能的基本性相和权能运作通过此法所留下的痕迹——亦即是“法印”一词之“印痕”义。由是印可印痕合义，一法或物所承受的权能之实就可以“法印”一词来表达的。

宇宙间的万事万物莫非权能场有之所“印”。所谓“权能三印”乃是我们对法印一观念相应于权能三基本性相所作的分析。权能分殊性相之断而又断，其印于万物者是为“动印”；权能本体性相之绝对无断，此始德真如之为万物所禀者是“寂印”；“权能场有性相”之断而不断，此元德真机之发用于万物者是谓“易印”。无尽可起的始德真如（超实现原理）本身是不生不灭、不增不减、非染非净的，这是“寂印”之所以为“寂”。善是“寂”，恶也是“寂”；“风平浪静”是“寂”，“波涛汹涌”也是“寂”。寂印中所禀承的权能之实正是道体一心绝对无差等的宜无不宜境界。有宜与不宜（有差等）的境界乃是一个为蜚心（包括自然的无心作蜚和问题心的灵明作蜚）所支配的境界，为常道整体之仪元德真机所印的宇宙。断而不断正是蜚心运作的特征，也正是《易经》哲学里“易道”之所以为“易”的精义。

读者有疑惑了：我们这段关于权能法印的讨论究竟有何用意呢？权能三印和文明人的建构解构行为究竟有什么关系呢？我们可以首先这样扼要地回答：建构解构乃是文明人“诚承行有”的两面，而权能三印则是诚承行有形上姿态的“张本”。

“诚承”就是“诚”其所“承”的意思。从场有哲学的观点来讲，宇宙间一切行有都是一“自诚其承”的权能运作。“承”点出

一行有禀受于权能场有之客体义，而“诚”则着重该行有实现（诚）其禀承的权能之实的主体（权能主体）义。故“诚承”也可视为“诚实”与“承实”之省：行有是一“承”权能之实，也是一“诚”权能之实。就此一词之广义而言，文明人行有之诚承与鸟兽行有之诚承是没有分别的——同为生命权能自诚其承的表现。所不同者，鸟兽生命之诚承乃是一自然茧心的自诚其承，而文明生命的诚承则是一为问题化意识心的作茧所主宰的自诚其承。我们这里所着重乃是这含有意识作用的、狭义的“诚承”。不过，不管是广义的或是狭义的讲法，行有的诚承都是不能离开权能法印的观念来讲的。因为“法印”一词所代表的乃是场有者与场有自身或行有与道体权能本身间的“张立”关系。“张立”有由张而立或张于所立的意思。行有乃是由“承实”变为“诚实”的历程。说得明确一点，“张立”一词所指的即是此行有历程中“承实”与“诚实”所张立的关系。这张立的关系究竟是怎样决定的呢？最后分析起来，它是由“三印”所涵摄的权能基本性相来决定的。我们可以说，一行有为权能之分殊性相所张立的乃是断而又断的“动印留迹”（有断即有分界，故有迹可言）；为权能之本体性相所张立的则是绝对无断的“寂印无痕”（只是一个如如作用，故无痕）；为权能之场有性相所张立的乃是断而不断的“易印成化”（断而不断正是生生不已的成化历程）。“动印留迹”、“寂印无痕”、“易印成化”——此权能三印所共同决定的乃是一切行有自诚自承的基本性格。所以我们说，权能三印乃是行有诚承的张本。

文明人的形上姿态就是在这三印所构成的诚承张本上挺立起来的。故形上姿态也可称为“诚承姿态”。不管是建构的或是解构的，文明人的一切行有和成就，其基本性格就任在其诚承姿态与权能三印三相契处。他的意识心态、智慧和理性道术和由此而开出的整个文明诚承架构（以后简称“文明架构”）——包括政治、经济、法律、科技、文艺、宗教和哲学等各层面——

莫不为其“诚承契印”所支配，或莫不为“诚承契印”的象征符号。譬如就意识心态而言，三印与三大意识心态间的对应关系乃是相当明显的。诚承姿态与权能三印在意识层次之相契可以下表说明之：

诚承契印表现于意识层次的义理架构

动印留迹（断而又断性相）：为感异成隔心态所契

寂印无痕（绝对无断性相）：为感同成独心态所契

易印成化（断而不断性相）：为感一如实心态所契

意识心性乃是曼陀罗智通过人类生命权能发用的媒介。故人类的智慧型态和与其相应的理性道术亦当有与权印三印相契的义理架构，如下表所示者：

诚承契印表现于智慧型态、理性道术的义理架构

动印留迹：为外向控制性智慧和与其相应的罗高理性所契

寂印无痕：为内向控制性智慧和与其相应的瑜伽理性所契

易印成化：为感通直觉性智慧和与其相应的中和理性所契

一个民族所开创的文明，就其在精神方面的表现来讲，乃是一条由作茧问题心与道智理性道术的交互作用在该民族的诚承契印中熔锻出来的曼陀丹道。人是一有意识的行者；意识心态乃是诚承契印所依的转轴。故意识心态的“型成”（成为一民族安身立命所依的稳定型态）与“转依”（转变为另一可依的稳定型态）乃是曼陀丹道成长演变、民族得以慧命相续的关键。那么，意识心态的型成与转依又是怎样决定的呢？这个问题的答案，我们早就在本节前面提供出来了。人乃是一“和光同尘”的场有者；人所开创的文明乃是同尘世界场有综合的产物。意识心态的型成与转依正是由十二畴的综合所代表的“文明格局”来定的。人的一切离不开权能场有，也离不开在他和光同尘中所开出的文明格局。而文明格局的精微义理，最后分析起来，乃是在诚承姿态与权能法印之相契处。纵观西方、印度和中国三大文化传统，其间文明格局之差别正可由其各自突显“契印

型态”来表达之：

契印型态与文明格局

西方文化传统：突显以感异成隔心态契权能断而又断性相的“动印文明”格局

印度文化传统：突显以感同成独心态契权能绝对无断性相的“寂印文明”格局

中国文化传统：突显以感一如实心态契权能断而不断性相的“易印文明”格局

一民族的文化心灵所突显的契印型态乃是此民族开创其文明格局的“本位法门”。“法门”就是契印型态所开出的门径或门路。由于权能三印乃是一无法分开的辩证综合体，所谓“本位法门”只不过是从其突显一面（突显的法印）而观的三印辩证综合型态罢了。换句话说，契印型态乃是由三印的互相涵摄关系来决定的。故通过本位法门的观念，上表所涵括的意思可重新表达如下：

本位法门与文明格局

西方文化传统：以动门统摄寂、易两门为本位法门的文明格局

印度文化传统：以寂门统摄动、易两门为本位法门的文明格局

中国文化传统：以易门统摄动、寂两门为本法门的文明格局

这个表式所涵摄的基本义理架构我们早就在第二章第四节讨论文化心灵、哲学智慧与形上姿态三者间的关系时列举过了。不过，那时候我们还没有发展出契印型态与文明格局的观念。我们绕了这么大的圈子主要就是为了通过对人类和光同尘实相的分析来逐步建立场有哲学中的人道学或文明场有理论。人是权能场有中的场有者，也是文明场有中的场有者。文明人在灵明行沟中所挺立的形上姿态——诚承契印的姿态，正是权能

场有与文明场有的交会处。如是，作为一部场有哲学序论，这本书要向读者陈述的中心思想也就大致交代清楚了。可是，在正式结束我们的讨论之前，对我们在上表中所下的结论有略为补充的必要。

首先，表式中所涵摄的权能三印乃是一极为复杂的观念。我们把三印视为诚承契印的张本，亦即是把它们视为文明格局的张本。文明思想（包括哲学思想）在其深层义理结构里不过是三印的组合。文明社会的一切典章制度和（包括文学、艺术、神话、宗教里的）象征意符亦不过是三印“心延”（延续于意识心态）“物延”（延续于典章文物）的彰显。人的道身正是通过三印所张立的文明格局与其意义世界交接的。

所以，文明意义（人道学的中心课题）的探讨本质就是三印心延物延场有综合的探讨，亦即是“诚承辩证法”的探讨。“诚承辩证法”就是相对于文明人诚承契印的场有辩证法。一般来讲，诚承辩证可分为内在于权能三印间的“印体辩证”和属于心延物延间的“印延体辩证”。“印延体”就是为权能三印所印而延续其权能性相的意识心态和文明事物，譬如，中国传统文化乃是一突显易印成化的文明格局，故“易印成化”就是中国传统文化的“印体”。中国人感一如实的心识倾向正是一契于“易印”的意识心态，而中国文明中的一切典章文物亦莫非易印之所印延。从场有哲学的观念来看，《周易》乃是中国人所开创的文明格局最具代表性的一部经典。它的中心思想是什么？一言以蔽之，就是我们所谓的“易印成化”。为六十四卦基石的阴阳两爻——中断与不中断的两画——不正是权能场有性相“断而不断”最恰切的象征意符么？“断而不断”乃是易道成化历程最精简的写照：为易印所印的周易哲学正是一部洁静精微的历程哲学啊！

假如我们肯用心去探索的话，我们实不难发现传统中国文化实处处可以找到易印文明的象征意符。就其所突显的文明格

局来看，中国文化只不过是易印成化的印延体罢了。这里“突显”一语至为吃紧。难道在中国文明里找不到动印与寂印文明的成分么？当然不是。《易·系辞》里“寂然不动，感而遂通天下之故”一语实已涵摄了易印与寂印之间的辩证关系。“寂然不动”所指的乃是寂印无痕中的真如作用，亦即是权能本体性相之绝对无断处。“天下之故”是什么呢？此语所指的乃是动印所留之迹，权印分殊性相断而又断的轨迹。“寂然不动”与“天下之故”在易化历程中的综合，也就是《系传》所谓的“感而遂通”了。在“寂然不动”的如如中感通“天下之故”，这不正是生生不已、断而不断的能易道么！这不正是由中国所突显的感一如实心态所当开出的形上思想么？

《周易》哲学乃是远古以来中华民族在创造易印文明的过程中依感通智慧中和理性而绉造出来的思想结晶。不过，由《周易》和先秦儒家其他典籍所开出来的“中和之道”只是一直觉的、原始的、未经大开大合地考验过的“中和之道”。从《周易》传统所代表的中国文明来讲，寂印无痕与动印留迹乃是易印成化所综摄的两面，而非可以独立地为人类安身立命所据的本位法门。不论是道家所向往的“自然成化”或者是儒家所宣扬的“人文成化”，以易门统摄动寂二门的“成化之论”乃是中国哲学主流思想的一贯主张。但正由于中国人感一如实的意识心态不容许他把易道成化的动寂两门从生生历程中拆开来看，中国传统哲人对动寂二门只有统合的观照而无独立的观照，因而也就未能深入动寂二门的秘奥而熔锻出相应的慧识。

中国人对寂印文明分立（分开而立）的体验乃是佛教自印度传入中国以后之事；中国人对动印文明本身的了解乃是近世纪西学以后的事。寂印法门对治业障业陷所可能发挥的净化作用乃是文明社会必需的清凉剂，而动印法门循迹建构的宏固创造力更是一切文明进步的基石。经过千多年来佛教文化的浸润，中国人文明创造的智慧已经深具寂印法门的深度了。但经

过西方文化洗礼之后的中国文化心灵，是否已经对动因文明的本质有同样的了解呢？

一个本来以易印文明为本位的文化体系，在吸收了其他文明格局的精华之后究竟会产生怎样的变化呢？要怎样的变化才能使当代中国人独得他们所渴望的民主、科学与富强呢？——或比较实际的说法，使“现代文明”的基本条件在他们演变中的文化里生根呢？最后分析起来，这全都是属于文明格局的辩证问题。文明格局辩证的自觉乃是 20 世纪下半期哲学思潮的一特征。所谓“文明格局辩证的自觉”指的乃是文明架构根源性、历史性与理想性的自觉——总而言之，亦即是文明意义场有性的自觉。我们所处的无疑乃是一个“大开大合”的时代，也只有“大开大合”的智慧与理性道术才能疏解人类当前的困局。对这个空前的艰巨问题，一个哲学家所可能有的贡献终究是非常微薄的。